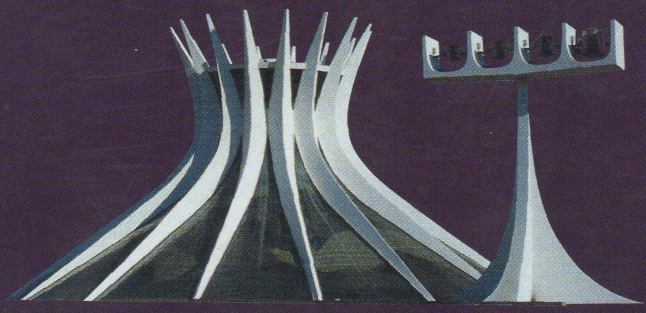
Jorge Larraín Ibáñez



MODERNIDAD
RAZON E IDENTIDAD EN AMERICA LATINA

EDITORIAL ANDRES BELLO

Los temas de identidad y modernización están hoy en plena discusión en América Latina y en otras regiones del mundo, como Francia y Europa en general, toda vez que el actual proceso de globalización económica e informática parece amenazar modos de vida y formas culturales anteriores o arraigadas. Podría decirse que la discusión, en América, ha oscilado entre dos líneas matrices: algunos afirman la raigambre europea de la identidad latinoamericana, otros acentúan las diferencias y la especificidad de lo latinoamericano con respecto a Europa. Los primeros favorecen toda modernización que acerque América Latina a su modelo europeo, los segundos son más críticos y desean mantener una identidad propia, aun a costa de la modernidad.

Este libro plantea que reconocer los límites de la modernidad no debe llevar al abandono del proyecto, todavía incompleto, sino más bien a reorientarlo. Esto tiene importancia en el contexto de la discusión sobre identidad, porque el postmodernismo se ha aliado, no sólo en América Latina, con posiciones esenciales antimodernas. También desarrolla un argumento contra las tendencias esencialistas y simplificadoras que suponen la existencia de una matriz cultural única y definitiva, sea un principio vital que está realizando sus virtualidades o una esencia que está sepultada y olvidada y que hay que recuperar.

Nº

MODERNIDAD, RAZON E IDENTIDAD EN AMERICA LATINA

JORGE LARRAIN

MODERNIDAD, RAZON E IDENTIDAD EN AMERICA LATINA

EDITORIAL ANDRES BELLO
Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

© JORGE LARRAIN IBAÑEZ

© EDITORIAL ANDRES BELLO
Av. Ricardo Lyon 946, Santiago de Chile

Derechos reservados en lengua castellana

Registro de Propiedad Intelectual
Inscripción Nº 95.487, año 1996
Santiago – Chile

Se terminó de imprimir esta primera edición
de 3.000 ejemplares en el mes de febrero de 1996

IMPRESORES: Salesianos S.A.

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ISBN 956-13-1380-9

CONTENIDO

Prefacio y reconocimientos 9
Introducción 11

CAPITULO 1

MODERNIDAD E IDEOLOGIA

¿Qué es la modernidad? 17
Modernidad y globalización 27
Las crisis de la modernidad 31
Modernidad y presencia 34
Ideología y razón 39
Marx y la ideología 44
Ideología, globalización y formas de opresión 47

CAPITULO 2

RAZON Y CONSTRUCCION DEL OTRO

Los desafíos internos a la modernidad 55
Irracionalismo e ideología 59
Razón y reducción de la diferencia 61
Razón y racismo 68
Historicismo y abandono de la unidad 78

CAPITULO 3

IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD NACIONAL
EN EL PROCESO DE GLOBALIZACION

La modernidad y sus "otros" 89
Modernidad e identidad personal 94

Las críticas del sujeto 102
Globalización y compresión del tiempo-espacio 108
Globalización e identidad nacional 114

CAPITULO 4

HISTORIA E IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Introducción 127
La conquista y la construcción española del otro: la primera síntesis cultural 131
La crisis de la independencia y la nueva síntesis cultural 145
La depresión económica mundial y el fin de la dominación oligárquica 150
Hispanismo 157

CAPITULO 5

IDENTIDAD LATINOAMERICANA Y ESENCIALISMO

Postguerra y modernización 167
La crisis de los años 70 y el neoindigenismo 169
Identidad y religiosidad popular 176
Postmodernidad y el "otro" 183
Hacia una crítica del esencialismo 185
La identidad del erizo de Arquíloco 196
La búsqueda de la "verdadera" identidad 200

CAPITULO 6

MODERNIDAD E IDENTIDAD

Identidad y diversidad cultural 207
Concepciones alternativas de la identidad cultural 214
Identidad latinoamericana y modernidad 224
Modernización latinoamericana y sistema 239
Modernidad y postmodernidad 242

Indice temático 255

PREFACIO Y RECONOCIMIENTOS

Este libro intenta ser una exploración y discusión en torno a los problemas de modernidad e identidad en América Latina. Las ideas teóricas básicas sobre identidad cultural ya estaban presentes en mi libro anterior *Ideology and Cultural Identity* (Cambridge, Polity Press, 1994), pero a ellas se agrega ahora un desarrollo histórico sobre la identidad cultural en América Latina y un análisis tanto teórico general como latinoamericano específico del problema de la modernidad.

Mis ideas sobre identidad cultural están influidas por las tradiciones, debates y experiencia docente existentes en el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham, Inglaterra, del cual tuve la fortuna de ser su primer director (1988-1993). En especial tengo una deuda de gratitud intelectual con Richard Johnson y John Gabriel. Debo mencionar también agradecido a Anthony Giddens, el cual no sólo ha publicado mis dos últimos libros en Inglaterra sino que ha influido en forma importante mi comprensión de la modernidad. Cristóbal Marín y Juan Sepúlveda, candidatos a doctor en la Universidad de Birmingham, bajo mi supervisión, leyeron el primer manuscrito y han sido una fuente muy valiosa de sugerencias bibliográficas y de mejoras del contenido. Muchas de mis ideas sobre identidad cultural se fueron formando y madurando durante mis viajes a Chile en largas conversaciones e intercambio de ensayos con Jorge Vergara y su hijo Jorge Iván. Ellos también me proveyeron generosamente de numerosos artículos y obras relativas al tema. Tengo también con Jorge Vergara una deuda de gratitud por leer cuida-

dosamente el manuscrito y aportar valiosos comentarios y sugerencias.

Este libro no habría sido escrito si no hubiera leído a ciertos autores chilenos como Pedro Morandé, Carlos Cousiño, Eduardo Valenzuela y Cristián Parker, todos ellos de una línea intelectual distinta a la mía, y con quienes mantengo, sin embargo, relaciones cordiales y de mutuo respeto. Fueron ellos los que, sin saber, despertaron mi interés y curiosidad por los problemas de identidad y modernidad en América Latina, aunque tenemos visiones diferentes sobre ellos. Cristián Johansson y Fernando Castillo, teólogos y amigos, me han ayudado de mil maneras diversas en numerosas discusiones y conversaciones.

Mis reconocimientos especiales para Gonzalo Arroyo, director de Ilades y Francisco López, director del departamento de Ciencias Sociales, que no sólo me han recibido generosamente en Chile, sino que me han facilitado también la posibilidad de publicar este libro. Debo agradecer también en forma muy particular a Oscar Luis Molina, de la Editorial Andrés Bello, por su entusiasta acogida y su interés en publicar mi libro. Su ayuda editorial ha sido extraordinariamente valiosa para mejorar mi castellano escrito, un tanto enmohecido después de 22 años en Inglaterra.

Se agradece a las siguientes fuentes por su permiso para reproducir algunos materiales en este libro:

Centro de Estudios Públicos: J. Larraín, "La Identidad Latinoamericana: teoría e historia", *Revista de Estudios Públicos* Nº 55 (invierno, 1994), pp. 31-64.

Polity Press: J. Larraín, *Ideology and Cultural Identity* (Cambridge, Polity Press, 1994), capítulos 1 y 6.

INTRODUCCION

El aniversario de los quinientos años de la conquista y colonización de América Latina en el contexto de rápidos procesos de modernización de signo neoliberal puso de moda, una vez más, tanto la pregunta por la identidad cultural latinoamericana como la discusión acerca de la modernidad que América Latina persigue. La mayoría de los economistas latinoamericanos parece no tener ninguna duda que América Latina debe desarrollarse siguiendo el modelo de Europa occidental y Estados Unidos y que para eso es necesario introducir una serie de modernizaciones tanto en la economía misma como en el aparato estatal. La pregunta por la identidad no se plantea con urgencia en este contexto o se resuelve fácilmente alegando nuestra natural pertenencia al modelo occidental. Entre los sociólogos, en cambio, las opiniones varían mucho más, y generalmente la discusión sobre la modernidad está acompañada de un análisis más cuidadoso acerca de los condicionamientos y consecuencias culturales de todo proceso modernizador. En este contexto, la pregunta por la identidad cultural adquiere importancia.

A pesar de algunos elementos novedosos, el debate no es, sin embargo, nuevo del todo. Los temas de identidad y modernización han sido recurrente y ardorosamente debatidos a lo largo de toda la historia latinoamericana en diversos contextos y con ocasión de varias crisis y coyunturas. Una copiosa literatura se ha ido acumulando sobre estos temas, tanto dentro como fuera del continente, con una gran variedad de perspectivas. Sin embargo, podría decirse que la discusión ha

oscilado entre dos líneas matrices: algunos afirman la raigambre europea de la identidad latinoamericana, otros acentúan las diferencias y la especificidad de lo latinoamericano con respecto a Europa. Los primeros favorecen toda modernización que acerque América Latina a su modelo europeo, los segundos son más críticos y desean mantener una identidad propia, aun a costa de la modernidad.

La reconstrucción histórica detallada de la evolución de estos debates en América Latina va más allá de las posibilidades de este libro. Se trata, más bien, de reflexionar críticamente sobre los elementos fundamentales que se plantean en estas discusiones, tanto al nivel histórico general como teórico. Se busca explorar esta evolución histórica con una cierta perspectiva sociológica crítica que contribuya con alguna claridad teórica acerca de los supuestos, funciones y problemas conceptuales de las diversas posiciones que van surgiendo en el contexto de determinadas coyunturas y circunstancias históricas.

El libro se preocupa especialmente de analizar, discutir y construir téoricamente dos conceptos cruciales: el concepto de modernidad (capítulos 1, 2 y 6) y el de identidad (capítulos 3 y 6). Otros conceptos importantes, más brevemente analizados y utilizados en este libro, son el de ideología (capítulo 1), el de globalización (capítulos 1 y 3) y el de postmodernidad (capítulo 6). Con respecto a los dos conceptos centrales, la estrategia de análisis varía. El libro parte con la discusión acerca del concepto de modernidad para establecer el trasfondo en relación al cual se va estructurando el debate progresivo entre distintas posiciones históricas acerca de la identidad. De este modo, se muestra primero cómo la noción de identidad ha sido utilizada en la práctica por diversas teorías y corrientes intelectuales para terminar, en el último capítulo, con una discusión teórica más general acerca del concepto mismo de identidad cultural.

El libro busca también sostener una cierta posición propia, tanto al nivel del análisis concreto como al nivel de la teoría general, que no pretende total originalidad o exclusividad, pero que intenta mostrar que ciertas proposiciones y

argumentos son preferibles a otros. En primer lugar, intenta caracterizar a la modernidad como un proceso complejo y multidimensional de tendencia globalizante que no puede reducirse a factores puramente económicos, o políticos, o culturales, y cuya promesa sólo ha sido parcialmente realizada. El progreso de la modernidad ha sido disparejo y las ideas modernas no siempre lograron su implementación inmediata en la práctica social. Esta distancia entre teoría y práctica ha permitido el desarrollo de fuertes críticas a la modernidad y, por lo menos, de dos crisis importantes. De la última de estas crisis, comenzada a fines de los sesenta, la modernidad todavía no se recupera, y, para muchos, es una crisis terminal que da lugar al surgimiento de la época postmoderna. Este libro está en desacuerdo con tal interpretación y argumenta que aunque los problemas de la modernidad son serios, no son en modo alguno definitivos y finales.

Es la misma reflexividad racional de la modernidad la que la hace consciente de sus problemas y proporciona los medios para una autocrítica. En este sentido, el surgimiento del pensamiento historicista e irracionalista, que critica a la razón y la ciencia, debe considerarse como parte integrante de la misma modernidad. El libro reconoce que las teorías racionalistas difieren de las teorías historicistas: las primeras subrayan la identidad de metas y la similitud de medios en el curso de la historia, las segundas acentúan las diferencias culturales y las discontinuidades históricas. Las primeras no entienden las diferencias y juzgan al "otro" desde una perspectiva totalizante y universalista; miran la historia como una serie de etapas que todos tienen que recorrer. Las segundas destacan las diferencias y discontinuidades y miran al "otro" desde la perspectiva de su especificidad cultural única; no entienden la base común de humanidad entre culturas. Pero, a pesar de estas diferencias, pueden ser igualmente racistas cuando juzgan a sociedades "atrasadas": las teorías racionalistas descuidan o critican la especificidad del otro, las historicistas hacen al otro tan diferente que no pueden compartir nada con él. El capítulo 2 muestra numerosos ejemplos de racismo europeo

(tanto en la filosofía y economía como en las ciencias naturales) con respecto a América Latina, tomados de ambos lados del espectro.

El libro plantea que reconocer los límites de la modernidad no debe llevar al abandono del proyecto, todavía incompleto, sino más bien ayudar a reorientarlo. Esto tiene importancia en el contexto de la discusión sobre identidad, porque el postmodernismo se ha aliado en América Latina con posiciones esencialistas antimodernas. El libro desarrolla un argumento contra las tendencias esencialistas y simplificadoras que suponen la existencia de una esencia o matriz cultural única y definitiva, sea un principio vital que está realizando sus virtualidades o sea una esencia que está sepultada y olvidada y que hay que recuperar. El esencialismo procede de dos maneras: o acentúa la importancia de cierto factor étnico o cultural (lo español, lo indígena o lo racional), rechazando todo hibridismo, o acepta la mezcla pero niega su evolución histórica. En ambos casos el esencialismo fija la identidad cultural, en un cierto período histórico fundante o en ciertas categorías trascendentales, y se niega a aceptar la contribución de otras épocas o categorías (capítulo 5).

Otro punto importante que el libro desea subrayar es que las controversias acerca de la identidad latinoamericana y los procesos de modernización son parte del mismo proceso histórico de construcción de identidad. Pero para entender esto es necesario sostener una concepción histórico-estructural de identidad que evite los extremos del esencialismo, pero también del constructivismo discursivo postestructuralista (capítulo 6). Una concepción así tiene dos características. Primero, debe mostrar cómo los diversos factores que contribuyen a la formación de la identidad latinoamericana van construyéndose históricamente, y cómo cada síntesis se va modificando. Segundo, debe mostrar que la constitución y reconstitución de la identidad ocurre tanto en el nivel discursivo de la cultura erudita como en los significados sedimentados en las prácticas cotidianas de la gente común en un proceso circular de retroalimentación. La producción de una variedad de discursos públicos de identidad se realiza seleccionando y excluyendo rasgos a partir de los modos de vida concretos de la gente, pero esas mismas versiones públicas condicionan las concepciones que la gente tiene de sí misma, en un proceso que no es de imposición mecánica sino de negociación y adaptación crítica. Este proceso no se detiene nunca y la identidad no puede fijarse de una vez para siempre con contornos definitivos.

Sin embargo, el libro propone la idea de que existe una cierto hilo histórico en la construcción de la identidad cultural latinoamericana, y que es posible distinguir algunos períodos en ese proceso, que se organizan alrededor de crisis importantes. Con esto no quiere sugerir que exista una total continuidad entre estas etapas y que ellas sólo perfeccionan una experiencia vital única. La existencia de etapas importantes en la formación de la identidad latinoamericana no significa que ésta se haya constituido de una vez para siempre o que la hayan concebido de igual forma los diversos grupos de la sociedad. Sólo significa que es posible detectar la existencia de ciertas versiones dominantes y de ciertas controversias sobre la identidad que tienen importancia cultural en determinados períodos. El capítulo 4 presenta estas etapas históricas y sus debates acerca de la identidad.

Hay que considerar que en América Latina ha existido siempre una conciencia de identidad latinoamericana articulada con las identidades nacionales. Es muy frecuente que se pase de lo nacional a lo latinoamericano y viceversa con mucha facilidad. El juego entre identidades nacionales e identidad latinoamericana puede presentar algunos problemas teóricos de definición y distinción. Desde mi perspectiva, estas formas de conciencia, si bien no idénticas, coexisten sobrepuestas y articuladas. La identidad latinoamericana surge como realidad cuando las identidades nacionales se definen en función de "otros" no latinoamericanos. En estos casos se destacan con mayor fuerza los numerosos elementos comunes que forman parte de cada identidad nacional. Pero no hay que olvidar que las identidades nacionales en América Latina también se definen en relación a "otros" latinoamericanos, especialmente países vecinos. En este caso se acen-

túan más las diferencias que las semejanzas. Este libro privilegia los elementos comunes más que las diferencias nacionales, y, aunque está consciente de la importancia de estas últimas, enfoca las identidades nacionales del área en su relación común con los "otros" europeos y norteamericanos. Esto deja fuera de este libro una parte importante de la problemática de la identidad en América Latina, pero es una opción necesaria si se quiere limitar razonablemente el campo de la discusión y, al mismo tiempo, ampliar su interés más allá de alguna nación determinada.

El libro cierra el último capítulo con una crítica al postmodernismo en el contexto de un análisis más detallado de la crisis de la modernidad. El argumento principal es que, si bien esta crisis no es terminal ni conduce a una etapa postmoderna totalmente nueva, de todos modos ha surgido una nueva forma de sentir, una manera particular de vivir el mundo que ha dado origen a la idea misma de postmodernidad. Este nuevo modo de sentir se relaciona con que la sociedad contemporánea está sometida a procesos de cambio cada vez más acelerados y al impacto creciente de los medios de comunicación. Se ha producido una verdadera explosión y proliferación general de imágenes electrónicas, informaciones y visiones del mundo que tornan a la sociedad más compleja y caótica, más difícil de entender. Pero el hecho que esto es así no debe confundirse con la superación definitiva de la modernidad.

El libro sostiene que América Latina está profundamente afectada por la modernidad y los procesos de globalización. No se trata de que nuestra modernidad sea una mera copia de Europa y los Estados Unidos. Tiene sus problemas específicos y sus contradicciones propias, es una modernidad precaria y periférica. Pero no debe olvidarse que también los países más modernos y desarrollados tienen problemas serios y están lejos de constituir utopías en relación a América Latina. Los problemas y contradicciones que experimenta nuestra región no son necesariamente una expresión del fracaso de la modernidad, sino una expresión de nuestra modernidad periférica, son nuestra manera específica de estar en la modernidad.

CAPITULO 1

MODERNIDAD E IDEOLOGIA

¿Qué es la modernidad?

En gran medida, las tres corrientes de pensamiento clásico más importantes dentro de la sociología, aquellas representadas por el pensamiento de Marx, Durkheim y Weber, constituyen esfuerzos importantes de comprensión del fenómeno de la modernidad. Cada una destacó un ángulo distinto. Para Marx lo que está en la base de la modernidad es el surgimiento del capitalismo y de la burguesía revolucionaria, que llevan a una expansión sin precedentes de las fuerzas productivas y a la creación de un mercado mundial. El contenido de las transformaciones que la modernidad ha producido se traducen en los logros de la burguesía revolucionaria que, al decir de Marx, puso fin a todas las relaciones idílicas, patriarcales y feudales, que substituyó las relaciones personales feudales por el nexo del dinero, que ahogó los fervores religiosos, los entusiasmos caballerescos y los sentimentalismos filisteos con el agua de los cálculos egoístas, que resolvió el valor de la persona en el valor de cambio, que en lugar de las numerosas libertades reconocidas públicamente estableció la libertad de comercio, que despojó de su halo a todas las ocupaciones honorables, que arrancó de la familia su velo sentimental y que no puede vivir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción.[1]

Durkheim atacó el problema desde otro ángulo, siguiendo fundamentalmente las ideas de Saint-Simon sobre el sistema

industrial. Aunque el punto de partida es igual que en Marx, la sociedad feudal, Durkheim destaca mucho menos el surgimiento de la burguesía como nueva clase revolucionaria y casi no se refiere al capitalismo como el nuevo modo de producción implementado por ella. El impulso fundamental de la modernidad es más bien el industrialismo acompañado de las nuevas fuerzas científicas. Estos dos elementos no sólo lograron destruir el orden feudal sino que además, bajo su influencia, un nuevo orden social comenzó lentamente a surgir en el seno de la sociedad antigua.[2] Este nuevo orden tiene la ventaja sobre el anterior de ser pacífico y no militar; promover la industria que ofrece a las naciones medios para llegar a ser ricas y poderosas y reemplazar las enseñanzas de los sacerdotes por la superioridad demostrada de las proposiciones científicas. Como a la larga ninguna sociedad puede ser estable si contiene elementos contradictorios e incoherentes, Durkheim pensaba que "las sociedades modernas sólo conseguirán un equilibrio completo cuando se organicen puramente sobre una base industrial".[3]

En la obra clásica de Max Weber, la modernidad aparece en estrecha asociación con los procesos de racionalización y desencantamiento del mundo. Estos procesos implican "que no hay fuerzas misteriosas incalculables que entren a jugar, sino que uno puede, en principio, dominar todas las cosas por medio del cálculo. Esto significa que el mundo se ha desencantado. Uno ya no necesita más el recurso a los medios mágicos para dominar o implorar a los espíritus, como lo hacía el salvaje, para quien tales poderes misteriosos existían".[4] Sin embargo, los procesos de racionalización y desencantamiento eran concebidos por Weber como fenómenos milenarios en la historia de la humanidad y no sólo como ocurrencias típicas de Occidente. Por lo tanto, la pregunta sobre su relación con la modernidad era para Weber más específica y tenía que ver con una forma especial de racionalización que sólo se había dado en Occidente con valor y significado universales. Por esto, Weber admite que sólo en Occidente se da la ciencia que reconocemos como válida y que también allí el arte y la arquitectura adquieren características únicas. Sin embargo, lo que caracteriza la modernidad por sobre todo es la racionalización que penetra las organizaciones humanas constituyendo las burocracias:

> ningún país, ninguna época ha experimentado nunca, en el mismo sentido que el Occidente moderno, la absoluta y completa dependencia de toda su existencia, de las condiciones económicas, técnicas y políticas de su vida, de una organización especialmente entrenada de burócratas.[5]

Cada una de estas tres versiones aporta una comprensión de aspectos cruciales de la modernidad, pero fundamentalmente nos muestran que la modernidad es un fenómeno complejo y multidimensional que requiere ser abordado desde varios ángulos. De allí que además de industrialismo, capitalismo y racionalización, sea necesario agregar otras dimensiones. El término "moderno" puede definirse también como una forma de autoconsciencia, como un modo específico de vida y como una experiencia vital. Por un lado, ha sido frecuentemente usado para expresar la consciencia de una época que se considera nueva en relación a un pasado antiguo e inmóvil. Lo moderno no respeta su propio pasado y se mira a sí mismo como el resultado de una transición de lo tradicional a lo nuevo. La edad moderna se define a sí misma como el reino de la razón y de la racionalidad, que han desplazado a la religión, a los prejuicios y supersticiones, a las costumbres tradicionales. De allí nace en ella un sentimiento poderoso de confianza en sí misma, de superioridad tanto con respecto al pasado como con respecto a otras sociedades donde todavía no ha llegado. Esta fe en sus principios y en la superioridad de su propio modo de vida, de acuerdo con Bauman, lleva a la elite intelectual europea a considerarse un punto de referencia para la interpretación de la historia, medida de otras formas de vida que parecen inmaduras, incompletas, subdesarrolladas o inferiores.[6]

Sin embargo, el grado de autoconciencia de la modernidad no se adquiere de súbito sino que va evolucionando históricamente. Berman ha distinguido tres fases en la historia de la modernidad.[7] Desde principios del siglo XVI hasta el final del siglo XVIII, los niveles de conciencia son bajos. Aunque los primeros escritos que muestran una conciencia acerca de la modernidad como algo nuevo en oposición a la sociedad feudal comienzan muy temprano, por ejemplo en la obra de Maquiavello, Rousseau, Bacon y Descartes, en general estos autores todavía luchan por encontrar el vocabulario adecuado y por expresar una realidad que aún no comprenden plenamente. La segunda fase, a partir de la ola revolucionaria de fines del siglo dieciocho, cubre todo el siglo diecinueve. En este período el público comparte la experiencia de vivir una época nueva y revolucionaria. La idea de modernidad recibe su formulación definitiva a partir del discurso ilustrado del siglo dieciocho,[8] que destaca las ideas de ciencia, progreso y razón. El mundo medieval poseía una visión del mundo religiosa y metafísica de carácter unificado, que expresaba una racionalidad objetiva. La modernidad cultural que trae la Ilustración, por el contrario, es un intento por desarrollar la ciencia, la moral y el arte como tres esferas autónomas de acuerdo a su lógica interna.[9] Habermas sostiene que Hegel fue el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad en cuanto habló de ella, en un contexto histórico, como de una edad nueva.[10] La tercera fase, en el siglo XX, presencia la expansión de los procesos modernizadores a todo el mundo, con el consecuente desarrollo de una conciencia universal acerca de la modernidad.

Por otro lado, el concepto de modernidad se refiere también a un modo de vida y de organización social que surge en Europa en el siglo XVI y se expande subsecuentemente por todo el mundo.[11] Este modo de vida combina la democracia con el industrialismo, la educación generalizada con la cultura de masas, los mercados con las grandes organizaciones burocráticas. Esta edad nueva, denominada modernidad, tiene algunas discontinuidades fundamentales con el pasado. Hay que señalar en primer lugar

que una de las características filosóficas principales de la modernidad es que sitúa al ser humano en el centro del mundo, lo erige en la medida de todas las cosas, en contra de la visión del mundo teocéntrica que prevalecía en la Edad Media. El ser humano pasó a ser "el sujeto", la base de todo conocimiento, el señor de todas las cosas, el punto de referencia necesario de todo lo que sucede. El mundo deja de ser el orden creado por Dios y pasa a ser "naturaleza", con una lógica propia y autónoma que el sujeto debe controlar. De allí el interés de los filósofos ilustrados por desarrollar la ciencia y la razón de acuerdo a su lógica interna, liberada de la tutela religiosa. De allí también su confianza e interés en una educación secularizada y autónoma que actúe como agente difusor y trasmisor de la ciencia, la moral y el arte.

Un segundo tipo de discontinuidad está dado por el acelerado ritmo de cambio que caracteriza a las sociedades modernas, lo que en parte resulta de la separación del espacio y el tiempo y en parte también del desarrollo autónomo de la ciencia, el arte y el derecho. Un tercer aspecto novedoso es el ámbito ampliado de los procesos de cambio: la modernidad acelera el proceso de interconexión entre diferentes áreas del mundo y por eso los procesos de cambio tienden a ser globales. Por último, las instituciones típicas de la modernidad son también específicas y distintas. Podemos enumerar las siguientes: en lo político, el surgimiento de las naciones-estado y de formas democráticas de gobierno; en lo económico, la formación de la economía capitalista mundial, el surgimiento de la industrialización y de los mercados y el crecimiento de las grandes organizaciones y sistemas burocráticos de administración; en lo social, la formación de clases y el surgimiento de la división avanzada del trabajo, y en lo cultural, el surgimiento de la educación universalizada y de una cultura secular y de masas crecientemente controlada por los medios de comunicación.[12]

No debe creerse, sin embargo, que todas estas áreas de discontinuidad manifestadas en nuevas instituciones y prácticas sociales fueron establecidas de una vez en un movimiento general avasallador y simultáneo en todos los frentes. Siguien-

do a Wagner, es muy importante distinguir entre el proyecto de la modernidad en cuanto discurso organizado que establece un verdadero imaginario de la modernidad y las prácticas sociales e instituciones modernas que cada sociedad ha logrado realmente implementar y desarrollar. Sin duda el discurso de la modernidad ha sido siempre más avanzado y completo que su práctica e institucionalización en sociedades concretas. Como dice Wagner "la 'modernidad', por decirlo así, tenía muy pocos ciudadanos en 1800, no muchos en 1900, y aún hoy día es difícilmente la palabra correcta para caracterizar muchas prácticas corrientes".[13]

Pero la modernidad es también una experiencia vital.[14] El surgimiento de la modernidad se asocia con una experiencia de movilidad y cambio social, con un sentido de lo dinámico y contingente. La modernidad expresa, por un lado, una conciencia aguda de lo efímero y transitorio, de lo contingente y fragmentario.[15] La edad moderna no solo rompe bruscamente con el pasado sino que se caracteriza por un proceso interno permanente de rupturas y fragmentaciones. Por otro lado, sin embargo, la modernidad encuentra en la razón y la ciencia un sentido de lo universal y lo necesario.[16] El énfasis simultáneo en el cambio y en la ciencia se manifiesta en lo que García Canclini llama el proyecto renovador de la modernidad: "la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes propios de una relación con la naturaleza y la sociedad liberada de toda prescripción sagrada sobre cómo debe ser el mundo".[17] La experiencia vital de lo efímero y de lo contingente se agudiza en períodos de aceleración del cambio y de crisis hasta el punto que la realidad puede empezar a vivirse como caos y que sentimientos de desorientación y fragmentación se apoderan de los individuos. Estos sentimientos, fruto de una radicalización y exacerbación de la experiencia vital de la modernidad, llevan a que algunos autores planteen el surgimiento de la postmodernidad.

En primera instancia con Marx, sin embargo, la visión de la modernidad se torna más compleja y crítica. Para él, la experiencia positiva del cambio y el desarrollo constante se

complementa con la experiencia negativa de la destrucción reiterada de muchos logros del desarrollo por las cada vez más frecuentes y profundas crisis del capitalismo. Por un lado Marx celebra en forma apasionada y entusiasta la labor de la burguesía modernizante como fuerza renovadora que no puede vivir sin revolucionar constantemente la producción, las relaciones sociales y las ideas favoreciendo así el cambio permanente y el impulso al desarrollo. En frases ya famosas, nos dice que todas las relaciones e ideas veneradas durante siglos son abandonadas, las nuevas quedan obsoletas antes de osificarse, todo lo que es sólido se evapora en el aire, todo lo sagrado es profanado.[18] Pero por otro lado son esas mismas fuerzas del cambio las que amenazan con destruir el sistema: "toda esta sociedad burguesa moderna... que ha hecho surgir potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros".[19]

La imagen del mago evoca tanto el sentido maravilloso de sus poderes y potencialidades como el terror a un mundo demónico que se vuelve incontrolable. Es esta idea la que está detrás de esa dualidad de la modernidad que, al decir de Berman, "nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo y, al mismo tiempo, nos amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos".[20] Esta ambiguedad fundamental de la modernidad adquiere importancia con Marx. La rebelión de las fuerzas productivas desemboca en crisis periódicas que crecientemente amenazan la existencia de la sociedad burguesa. Y en esas crisis, son destruidos muchos de los productos y de las fuerzas productivas mismas. De allí que Berman sostenga que en el *Manifiesto Comunista* Marx establece la polaridad que va a animar y dar forma a la cultura del modernismo en el siglo venidero:

> el tema de los deseos e impulsos insaciables, la revolución permanente, el desarrollo infinito, la perpetua creación y renovación en cada esfera de la vida; y su antítesis

radical, el tema del nihilismo, la destrucción insaciable, el aniquilamiento y consumo de la vida, el corazón de la oscuridad, el horror. Marx muestra cómo ambas posibilidades humanas están infundidas en la vida de cada hombre moderno por los impulsos y presiones de la economía burguesa.[21]

El discurso de la modernidad está influido fundamentalmente por las ideas de libertad y autonomía individual en todas las esferas de la vida. Libertad y subjetividad son para Hegel la base misma de la modernidad, y por eso puede decir que "el principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad".[22] La libertad aparece como un derecho humano básico e inalienable. En el nivel económico significa la posibilidad de perseguir los intereses propios dentro de un mercado libre; en el nivel político significa la posibilidad de participación de cada individuo con iguales derechos en la formación de la voluntad política; en el nivel privado implica una autonomía ética y la posibilidad de autorrealización.[23] Sin embargo, como advierte Wagner, este énfasis en la libertad subjetiva va acompañado, y está virtualmente limitado, por el reconocimiento de fines colectivos, del bien común, de valores que existen antes que el individuo. Esta es otra de las fuentes de la ambigüedad en que la modernidad se mueve.[24] Touraine, por su lado, piensa que durante mucho tiempo la modernidad se definió primordialmente en función de la razón instrumental, la ciencia y la técnica y que esta otra dimensión de subjetividad, libertad y creatividad ha estado oculta y subordinada a pesar de ser la mitad de una idea completa de la modernidad.[25] De allí que el objetivo de su crítica sea "desligar la modernidad de una tradición histórica que la ha reducido a la racionalización, e introducir el tema del sujeto personal y de la subjetivación".[26]

Giddens ha analizado 3 fuentes importantes del dinamismo de la modernidad.[27] Primero, la separación de tiempo y espacio. En las sociedades premodernas el tiempo estaba siempre vinculado con el espacio. La hora del día estaba conecta-

da con lugares y recurrencias naturales. La invención del reloj, y su expansión durante el siglo XVIII, permitió la separación del tiempo del espacio. El tiempo perdió su contenido espacial. Con el espacio sucedió a continuación algo similar: se separó del lugar. La modernidad crecientemente desconecta al espacio del lugar al promover las relaciones con otros ausentes, situados a gran distancia de cualquier interacción cara a cara. El espacio se hace independiente de los lugares o regiones particulares. La separación de tiempo y espacio y su constitución en dimensiones vacías y estandarizadas es muy importante en dos fenómenos típicos de la modernidad: primero, la desarticulación (desencajamiento)[28] de las actividades sociales de sus particularidades de contexto y presencia; segundo, la creación de organizaciones racionalizadas como el estado moderno que conectan lo local y lo global.

Segundo, el desarrollo de mecanismos de desarticulación. Por desarticulación o desencajamiento se entiende la separación de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción y su reestructuración en contextos de tiempo-espacio indefinidos.[29] La creación de medios simbólicos como el dinero y de los sistemas expertos son ejemplos de mecanismos de desencajamiento. El dinero permite las transacciones entre agentes separados por el tiempo y el espacio. En sociedades premodernas, el dinero existió en la forma material de monedas, pero en las sociedades modernas se ha independizado de su forma material de representación y adopta la forma de pura información que se guarda como números en un computador. Los sistemas expertos son sistemas técnicos o profesionales complejos que sostienen áreas enormes de nuestra vida en forma continua, aunque no los entendamos bien: que la casa no se va a caer, que el auto va a caminar, que la luz se va a encender, etc. Tanto los medios simbólicos como los sistemas expertos exigen confianza o fe, no tanto en personas determinadas como en capacidades abstractas que todos valoran. Los sistemas expertos y los medios simbólicos son mecanismos de desarticulación, porque separan las relaciones sociales de la inmediatez del contexto y garantizan ciertas ex-

pectativas a través del tiempo y el espacio que se han distanciado.

Tercero, la apropiación reflexiva del conocimiento. Hasta cierto punto, la reflexividad es un rasgo de toda acción humana; pero en sociedades premodernas se ejerce fundamentalmente en relación con la tradición: toda acción debe situarse en cierta continuidad con el pasado, con el modo tradicional de hacer las cosas que tiene un valor social. En la sociedad moderna la reflexividad se introduce en la base misma de reproducción del sistema y consiste en el hecho que "las prácticas sociales son examinadas y reformadas de continuo a la luz de información nueva acerca de esas mismas prácticas, alterando así constitutivamente su carácter".[30] Pensamiento y acción están siempre referidos el uno al otro. Esta es una de las razones por las que la sociedad moderna no deja de cambiar: las prácticas sociales se revisan sistemáticamente a la luz de nuevos conocimientos sobre esas prácticas, sin una necesaria relación con el pasado o la tradición. La modernidad se constituye así a través de conocimiento aplicado de modo reflexivo.

Giddens argumenta que la sociología juega un papel central en la reflexividad de la vida social moderna, un papel aun más central que el de las ciencias naturales. Es cierto que para la Ilustración las ciencias de la naturaleza constituyeron el paradigma del ejercicio de la razón y, por lo tanto, fueron consideradas como lo más característico de la modernidad. Se suponía que ellas proporcionaban certezas racionales frente a las divagaciones metafísicas o religiosas. De allí que Comte quisiera aplicar a la sociedad los métodos positivos desarrollados por las ciencias naturales. Lo que Comte no consideró suficientemente, sin embargo, es que el estudio de la naturaleza no altera su objeto de análisis, mientras que el conocimiento adquirido por las ciencias sociales, aun si no ofrece una certeza tan fuerte como el logrado por las ciencias naturales, realmente cambia a la sociedad porque la gente ajusta y cambia su conducta de acuerdo con él. El conocimiento del mundo social contribuye al carácter inestable y mutable de este mundo.[31]

Modernidad y globalización

Al hablar de las discontinuidades entre la modernidad y sistemas anteriores, mencionamos que los procesos de cambio tendían a ser globales. Se puede decir que la modernidad es inherentemente globalizante en cuanto sus procesos sociales típicos operan más y más a escala internacional, integrando y conectando comunidades locales y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio y tiempo. El mundo se torna y se experimenta más interconectado.[32] El proceso de globalización se refiere a la intensificación de las relaciones sociales universales que unen a distintas localidades de tal manera que lo que sucede en una localidad está afectado por sucesos que ocurren muy lejos y viceversa.[33] Así, por ejemplo, el colapso del comunismo en Europa del Este y la disolución de la Unión Soviética no solo quebraron el mundo bipolar que dominó la escena internacional de la postguerra, sino que también han afectado profundamente la política interna de Alemania, Estados Unidos y América Latina. El nivel de las tasas de interés alemanas afecta de manera decisiva el valor de la libra esterlina en Nueva York y Tokio. El acuerdo de libre comercio entre los Estados Unidos, Canadá y México ha sido determinante para la estrategia internacional política y económica chilena, y así sucesivamente. En todas partes del mundo, lo que sucede en un rincón afecta la situación en otro lejano rincón en un tiempo brevísimo.

La globalización como tendencia ha existido por mucho tiempo, pero en épocas recientes se ha convertido en un proceso de intensidad creciente que induce procesos de cambio más y más acelerados de tipo global en variadas dimensiones. Una dimensión crucial es la del sistema capitalista mundial. A mediados del siglo XIX, Marx y Engels ya advertían los dramáticos cambios que el capitalismo traía consigo en su incesante expansión universal:

> Espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero.

> Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes. Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su base nacional... En lugar del antiguo aislamiento de las regiones y naciones que se bastaban a sí mismas, se establece un intercambio universal, una interdependencia universal de las naciones. Y esto se refiere tanto a la producción material, como a la producción intelectual... la burguesía arrastra a la corriente de civilización a todas las naciones, hasta las más bárbaras... se forja un mundo a su imagen y semejanza.[34]

Desde esos días, el proceso de globalización de fenómenos económicos que afecta a todos los países y regiones del mundo se ha ido acelerando. Existe una tendencia creciente a la internacionalización de la economía. En un comienzo, tanto las esferas productivas como financieras fueron siendo crecientemente controladas por compañías multinacionales de base nacional, y cada vez más se orientaron de un modo global y se articularon en el ámbito internacional. Hace menos tiempo, la aparición de nuevas compañías transnacionales que operan en todo el mundo por igual y la creación de mercados universales de capitales y de muchas mercancías configuran nuevos avances de la globalización. Como lo ha establecido Robins, mientras las viejas multinacionales operaban en varios países y adaptaban sus productos a las diferentes preferencias nacionales, las corporaciones transnacionales de hoy operan con un solo mercado mundial o, más bien, con una variedad de mercados que no son mercados nacionales sino que segmentos consumidores similares en todas partes del mundo. Las estrategias de marketing ya no están controladas por consideraciones geográfico-espaciales sino que por el tipo de consumidor.[35] Otros desarrollos importantes especialmente notables en esta área son el extraordinario crecimiento del comercio internacional, el crecimiento espectacular de los mercados de capital globalizados y la desregulación de muchos mercados de capital nacionales.

Otra dimensión de la globalización es el sistema de naciones-estado que rápidamente cubre todo el mundo: el fraccionamiento de las poblaciones, regiones, leyes y aduanas deja paso a la centralización política, y aparecen las naciones bajo un solo gobierno, una sola aduana y una sola ley. El surgimiento de las naciones-estado lleva también a la aparición de un complejo sistema de relaciones internacionales. Giddens habla también de otra dimensión de la globalización que llama "el orden militar mundial".[36] Con la modernidad la guerra se ha industrializado y las armas y técnicas de guerra universalizado hasta el punto que, en muchos sentidos, y excluyendo el poder nuclear, no existe una apreciable diferencia entre el Tercer Mundo y el mundo desarrollado. Otra dimensión de globalización es la industrialización y la creciente división internacional del trabajo. Esto ha traído cambios globales que implican la industrialización de nuevas áreas y la desindustrialización de otras. Ciertas tecnologías básicas (automóviles, electricidad, máquinas agrícolas) se vuelven universales. Pero junto a esta dimension se hace más y más patente la interdependencia ecológica global. La lluvia radiactiva producida por Chernobil no afectó solamente a Rusia, así como la tala de la selva amazónica va a producir efectos en otros lugares muy distantes del continente americano.

Finalmente, cabe destacar la globalización en el nivel cultural. La misma globalización industrial y tecnológica alcanza los medios de comunicación desde la invención de la imprenta. La expansión universal de los medios de comunicación ha sido vital para dar nuevo impulso a los procesos de globalización. Surge una cultura universal de masas que afecta a las más apartadas regiones del mundo. Las formas nuevas de cultura global de masas están dominadas hoy día por influencias norteamericanas que se manifiestan especialmente en la televisión y el cine. Las formas de entretención y ocio están crecientemente dominadas por imágenes electrónicas que son capaces de cruzar con facilidad fronteras lingüísticas y cultura-

les y que son absorbidas en forma más rápida que otras formas culturales escritas.[37]

Las artes gráficas y visuales, especialmente a través de los computadores, televisores y juegos electrónicos, reconstituyen la vida popular y sus entretenciones en todas partes. Por ejemplo, el juego Nintendo entró al mismo tiempo en Inglaterra y en Chile y produjo una revolución en los niños. Las telenovelas como *Dallas* y *Dynasty* triunfaron en todos los rincones del mundo simultáneamente. La televisión por cable y por satélite es la avanzada de esta dimensión de la globalización. Un ejemplo notable en Chile es la importancia que adquirió el equipo de futbol español Real Madrid, porque allí jugaba "Bam-Bam" Zamorano, que es chileno. Se transmitían los partidos y sus goles eran noticia de primera plana. Por semanas consecutivas los diversos canales de televisión abrían sus noticieros con referencias al Real Madrid y a las actuaciones de Zamorano como la principal noticia del día. La cultura moderna es mediada de manera creciente por la electrónica. Los medios orales y escritos son suplementados y hasta cierto punto reemplazados por modos de transmisión electrónicos.

Esta nueva cultura global de masas se sostiene sobre los avances tecnológicos de las sociedades occidentales desarrolladas, especialmente de los Estados Unidos. Por eso tiene un idioma universal que es el inglés, que sin desplazar a las otras lenguas las hegemoniza y las usa. Como lo ha afirmado Robins, con la globalización de la cultura el vínculo entre cultura y territorio se ha roto y se ha creado un nuevo espacio cultural electrónico sin un lugar geográfico preciso.[38] Pero la característica más importante de esta forma de cultura de masas global es su peculiar forma de homogeneización, que no reduce todo a lo específicamente norteamericano, sino que tiene la capacidad de reconocer y absorber diferencias culturales dentro de un marco general que es en esencia una concepción norteamericana del mundo.[39] Hegemoniza otras culturas sin disolverlas, opera a través de ellas.

Por esto es importante entender que continúa existiendo una dialéctica entre lo global y lo local. Hay una tendencia a

la homogeneización pero también una fascinación con lo diferente. Lo global no reemplaza a lo local, sino que lo local opera dentro de la lógica de lo global. La globalización no significa el fin de las diferencias culturales y étnicas, sino su utilización consciente. Los productos culturales se reúnen desde todos los lugares del mundo y son transformados en mercancías para consumo en las grandes metrópolis.[40] Lo local y lo exótico es sacado de su contexto, reempaquetado y vendido: comida tailandesa, música africana, pintura primitiva latinoamericana, etc. Pero al mismo tiempo el Tercer Mundo aprende a jugar Nintendo, a comer hamburguesas McDonalds y a beber Coca-Cola.

Las crisis de la modernidad

Se ha hecho ya mención a que el avance histórico de la modernidad ha sido disparejo y a que el impacto de las ideas modernas no siempre logró la implementación inmediata de prácticas sociales e instituciones modernas. En parte el problema surge del carácter utópico de muchas de las ideas liberales que unilateralmente acentúan la idea de libertad y autonomía. Como lo ha expresado Wagner, "la apertura socialmente peligrosa de la modernidad fue bien reconocida" y, en consecuencia, "los fundamentos de tal sociedad fueron en la práctica elaborados muy incompletamente, y se desarrollaron medios para contener el proyecto moderno".[41] Así se explica la exclusión de las mujeres de la vida pública y el tratamiento de las clases obreras como "clases peligrosas" a las que había que mantener a raya. Así también surgen los estados que crecientemente vigilan la conducta individual mediante sistemas educacionales, hospitalarios y carcelarios tan bien estudiados por Foucault.

El discurso de la modernidad era claro acerca de los derechos individuales, la democracia, la libertad y el sufragio universal. Pero por mucho tiempo el sufragio estuvo limitado

a los hombres blancos de la burguesía que podían pagar impuestos. La incorporación de las mujeres y de las clases obreras al sistema político fue fruto de arduas luchas, no una concesión gratuita de la modernidad liberal. Fue este contraste inicial entre las promesas del discurso moderno y las realidades excluyentes de las sociedades capitalistas europeas, el que condujo al surgimiento de importantes críticas a la modernidad, entre ellas la crítica marxista a la economía capitalista, la crítica weberiana a la burocratización y a las grandes organizaciones, la crítica freudiana al sujeto consciente y la crítica nietzscheana a la razón instrumental que es seguida posteriormente por la crítica de Adorno y Horkheimer, Marcuse y el postmodernismo. La gran diferencia entre la corriente nietzscheana y las tres primeras es que la crítica marxista, weberiana y freudiana aunque identificaron muchos aspectos negativos de la modernidad, mantuvieron su fe en la promesa incumplida del proyecto moderno. Con Nietzsche, en cambio, el ataque a la modernidad se torna más radical.

Las ambigüedades del proceso modernizador, con sus promesas teóricas y exclusiones prácticas y las mismas críticas que estas inconsistencias despertaron, conducen a lo que Wagner ha llamado la primera crisis de la modernidad. Desde principios del siglo XX, o, a más tardar, desde la Primera Guerra Mundial, se inicia un proceso de readecuación de la modernidad en que la "cuestión social" asume una importancia fundamental. Los principios liberales son sometidos a crítica y se piensa ahora que la creación de un estado de bienestar para todos los ciudadanos y de una economía de empleo pleno que lo sostuviera son una labor política y social primordial de todo estado. Las clases obreras son poco a poco reconocidas, se acepta su organización y el estado asume responsabilidades globales por la educación, salud y previsión social de todos. Se crea así lo que Wagner ha llamado la modernidad organizada, la época de oro del capitalismo, desde 1945 hasta 1973. Durante este período, que también se denomina Keynesiano, desde un punto de vista económico, la población está bien integrada en sindicatos y partidos de masas, bien protegida

por un estado de bienestar de alta complejidad organizacional, y todo esto basado en una economía de consumo de masas sostenida por sistemas tecnológicos de gran escala.[42]

Como es sabido, sin embargo, esta etapa de estabilidad y crecimiento económico y de consolidación de la modernidad organizada termina hacia fines de la década de los 60, y la modernidad entra una vez más en crisis. En la raíz de esta segunda crisis de la modernidad existe un problema económico y de acumulación. El peso del gasto estatal en bienestar se hace difícil de sostener, las tasas de ganancia decrecen, la inversión baja y el desempleo no solo crece sino que se torna crónico. Las numerosas regulaciones del mundo sindical e industrial masivo y consolidado empiezan a ser cuestionadas como anacrónicas y entrabantes. Comienzan a surgir regímenes más flexibles de producción, de empleo, de acumulación y, en general, de organización. Algunos autores llegan a hablar de una nueva etapa que sería la de un "capitalismo desorganizado".[43] Concuerdo sin embargo con Wagner en el sentido de que la tesis del capitalismo desorganizado puede ser interesante en cuanto muestra la ruptura de un régimen organizado, pero es más bien pobre cuando trata de ofrecer una comprensión de las nuevas prácticas o estructuras emergentes, porque "la desorganización alegada está de hecho acompañada por intentos muy fuertes de reorganización, y, en verdad, por elementos del surgimiento de un nuevo orden global".[44]

¿Es esta segunda crisis una crisis terminal de la modernidad? Esta es la pregunta que se debate en estos días. Las tesis postmodernistas ciertamente interpretan la crisis en este sentido, y argumentan que la nueva etapa que se abre es una postmoderna de fragmentación y disolución de la realidad. Otros, como Wagner, argumentan en contra, y acusan al postmodernismo de no considerar con seriedad la situación de los seres humanos que deben actuar en contextos sociales reales.[45] Aquí no asumiré una posición en esta controversia, sino que reservaré mis opiniones para el último capítulo, donde, en el contexto de un análisis más detenido de los elementos

de la segunda crisis de la modernidad, se discutirán críticamente las tesis y problemas del postmodernismo.

Modernidad y presencia

Hemos visto que con la modernidad el espacio tiende a separarse de la localidad y que esto afecta las relaciones sociales, que de ser dominadas por la presencia en la actividad local pasan a ser posibles entre sujetos ausentes que no interactúan cara a cara. Es necesario entender correctamente la idea de presencia para entender el cambio introducido por la modernidad. En el trabajo de Giddens, la presencia alude a que en sociedades premodernas sólo existe la interacción entre sujetos presentes, debido a la identificación del espacio con lo local. La modernidad, en cambio, posibilita la interacción entre sujetos ausentes por medio de una serie de procesos mediadores como el dinero y los sistemas expertos. La presencia deja de ser la base restringida indispensable de la sociabilidad y esto permite una enorme ampliación de las relaciones sociales. Este fenómeno es considerado un hecho positivo por la mayoría de las teorías de la modernidad.

Existen, sin embargo, otras teorías –por lo general opuestas a la modernidad ilustrada– que de alguna manera lamentan este proceso y que mantienen una cierta nostalgia por una forma de sociabilidad premoderna. Estas teorías han reaparecido en el contexto de una reacción crítica contra los procesos modernizadores ocurridos en América Latina desde la postguerra. En Chile esta tradición ha sido desarrollada por Pedro Morandé[46] y, más recientemente, por sus discípulos Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela. Para ellos la presencia adquiere una gran importancia valórica que va más allá de su rol como base de la sociedad premoderna y se transforma en un modelo ideal que supera a la misma modernidad. La presencia es "el ámbito de experiencias como el amor, la familia, la religión, la amistad y la comensalidad. En ellas se asiste al

surgimiento de un vínculo social, el más sólido de todos, que no se deja explicar ni por la lógica de la comunicación argumentativa ni por la del análisis funcional de sistemas".[47]

Cousiño y Valenzuela valoran los vínculos sociales de presencia, porque constituyen la experiencia básica de sociabilidad y se fundan en la cultura y la eticidad. La presencia alude a una experiencia social originaria no contractual y no fundada en instituciones. La modernización altera este modelo y se refiere precisamente "al hecho de que el vínculo social deja de estar fundado en la cultura, para descansar ya sea en el orden institucional o en la integración operada por mecanismos sistémicos".[48] En oposición a la reflexividad típica de la modernidad, Cousiño y Valenzuela entienden la presencia como un tipo de vínculo prerreflexivo. Surge así una oposición entre la sociedad tradicional, aquella en que el vínculo social se encuentra fundado prerreflexivamente en la presencia, y la modernidad que intenta construir de modo reflexivo el vínculo social de acuerdo a modelos racionales.[49]

Lo paradójico es que aunque Cousiño y Valenzuela reconocen que la ruptura del vínculo prerreflexivo sólo puede ser solucionada mediante una restauración reflexiva del vínculo en el plano de la sociedad y sus instituciones, esta nueva forma de sociabilidad racional y contractual –fruto de la modernización– no sería en modo alguno un progreso con respecto a la anterior. Por el contrario, sostienen que el "vínculo social reflexivamente instaurado destruye la eticidad y se hace por eso mismo inviable en términos antropológicos e históricos".[50] El problema de esta posición no está sólo en su antimodernismo sino que en la comprensión misma del proceso. Cultura y sociedad parecen dividirse de modo abrupto en este esquema, de tal forma que la cultura estaría formada sólo por vínculos sociales de tipo ético constituidos prerreflexivamente mientras que la institucionalidad estaría formada de manera exclusiva por vínculos contractuales, reflexivos y basados en intereses conscientes. Pienso que hay aquí un problema teórico de definición sobre el significado de la cultura y de la institucionalidad, porque, a mi manera de ver, ni la presencia es

no-institucional y no-reflexiva ni el vínculo reflexivo está fuera de la cultura y la ética.

Parto del supuesto que toda actividad humana es de algún modo reflexiva. Lo que diferencia a los seres humanos de los animales es su práctica consciente y su capacidad reflexiva, y esto no es un rasgo exclusivo de la modernidad.[51] No es posible, por lo tanto, argumentar que lo propio de sociedades tradicionales es un vínculo totalmente prerreflexivo. Lo que sí puede argumentarse es que con la modernidad el carácter de la reflexividad cambia. En las sociedades premodernas la reflexividad está referida a (y limitada por) la tradición, es decir, es una manera de asegurar una continuidad con el pasado y con la forma en que las cosas se han hecho siempre. La reflexividad en la sociedad moderna, en cambio, no está limitada por la tradición, sino que los resultados de cada práctica se examinan racionalmente y se readecua o altera la práctica, si es necesario, para mejorar sus resultados. Nótese que en ambos casos la reflexividad cumple un papel sustancial en la reproducción del sistema social, sólo que en la sociedad premoderna la reproducción se entiende como mantención de la tradición mientras en la sociedad moderna la reproducción supone cambios sistemáticos en los que la tradición no juega un rol importante.

La oposición entre una sociabilidad prerreflexiva y otra reflexiva no es por lo tanto una característica que distinga a la sociedad tradicional de la sociedad moderna. Pero Cousiño y Valenzuela van más allá e identifican al vínculo prerreflexivo con una experiencia vital compartida de carácter religioso-ético (cultura) que le niegan al vínculo racionalmente establecido (institución). Es difícil entender la razón por la cual sólo se puede hablar de cultura cuando estamos en presencia de esta experiencia vital prerreflexiva y sólo de orden institucional cuando hablamos del vínculo reflexivo. ¿Por qué este último no está también culturalmente fundado? ¿Por qué se excluye de la cultura a la razón y la reflexividad o al intento por fundar sobre ellos un orden social? Esta exclusión no está fundamentada en el trabajo de Cousiño y Valenzuela y para

mí carece de sentido. Por otro lado, es ingenuo pensar que las relaciones personales de presencia no tienen también un carácter institucional aun en las sociedades premodernas. Las relaciones de dependencia personal prevalentes en sociedades tradicionales inducen la apariencia o la ilusión de que las relaciones entre individuos son puramente personales, de participación o encuentro, pero como bien dice Marx,

> es claro desde el principio que los individuos, aun cuando sus relaciones aparezcan como relaciones entre personas, entran en vinculación recíproca solamente como individuos encasillados dentro de una cierta definición, como señor feudal y vasallo, propietario territorial y siervo de la gleba, etc., o bien como miembros de una casta, etc., o también como pertenecientes a un estamento, etc.[52]

Olvidarse de esto tiene consecuencias importantes que se hacen evidentes cuando Cousiño y Valenzuela analizan la hacienda. Podría decirse que en América Latina la hacienda representa la estructura básica de las relaciones sociales premodernas. La oposición entre lo institucional y la presencia propuesta por estos autores, conduce inevitablemente a un análisis parcial e ingenuo de las relaciones sociales en la hacienda. En efecto, para Cousiño y Valenzuela la hacienda es una unidad de encuentro, participación y reciprocidad entre el hacendado y los campesinos; una unidad que "no es portadora de ninguna dialéctica de la dominación".[53] Pero esto es una pura ilusión sin base. Las relaciones en la hacienda son efectivamente de presencia mientras el hacendado no se ausenta, pero también tienen un claro carácter opresivo y de dominación. La presencia no garantiza ni la igualdad ni el amor. Cousiño y Valenzuela pueden soñar con relaciones personalizadas de encuentro y participación sólo abstrayendo las condiciones de existencia bajo las cuales el hacendado y los campesinos entran en contacto. Tales condiciones están institucionalmente establecidas en el sistema de clase y son independientes de la voluntad de los participantes.[54]

En la concepción de Cousiño y Valenzuela existiría una versión ilustrada de la modernidad que es errónea, especialmente en el contexto latinoamericano. Esta versión iluminista se caracterizaría, primero, por suponer, siguiendo al modelo europeo, que el vínculo social se ha roto y, segundo, por su pretensión de restaurarlo reflexivamente. El error en el caso de América Latina estaría en suponer una ruptura del vínculo social que no ha ocurrido. En Europa esta ruptura aconteció con motivo de las guerras religiosas del siglo XVII y la pobreza de las clases trabajadoras industriales en el siglo XIX. Pero "el hambre y la guerra en las magnitudes mencionadas, no han sido elementos constitutivos de nuestra experiencia histórica"[55], y, por lo tanto, el vínculo prerreflexivo de la presencia se mantuvo hasta los años 60, trasladándose de la hacienda a los populismos urbanos. Si finalmente la presencia se hizo inviable, no fue por una ruptura traumática, sino más bien por el aumento de la complejidad social.

Esta visión de la modernidad como fruto de la diferenciación social y no de la diferenciación cultural, es denominada "sistémica" y se presenta como alternativa a la concepción ilustrada: "la creciente complejidad de las sociedades requiere que se abandone la normatividad institucional y que se la reemplace por la neutralidad organizacional".[56] Aunque conscientes de sus límites, la ventaja que esta versión de la modernidad tiene para Cousiño y Valenzuela es doble. Primero, no parte de la diferenciación cultural ni se pregunta por el vínculo social. En otras palabras, la ventaja, aunque se obtenga por omisión, parece consistir en que el núcleo prerreflexivo de la cultura latinoamericana no es tocado, y eso es crucial para nuestros autores, porque, siguiendo las teorías de Pedro Morandé,[57] ese núcleo es la clave para entender la identidad latinoamericana y su sustrato religioso católico. Segundo, muestra que en América Latina "el camino hacia la modernización no sólo pasa por la opción ilustrada".[58] Parece curioso proponer la versión sistémica como alternativa a la versión ilustrada. La monetarización de la economía y su conversión en un subsistema autónomo que funciona de acuerdo a las leyes auto-

reguladas de mercado, supone un grado avanzado de la lógica de modernización y racionalización implícita en la Ilustración, no una alternativa a ella.

Así por ejemplo lo ha entendido Habermas cuando describe el proyecto inconcluso de la modernidad ilustrada tanto en términos de mundos de vida como de sistema. Las prácticas humanas se articulan en el espacio simbólico del mundo de vida pero también se organizan en sistemas funcionales. Estos últimos aparecen como contextos de acción autorregulados que coordinan las acciones a través de ciertos medios como el dinero. La paradoja de la racionalización es que la racionalización del mundo de vida es la precondición y el punto de partida de un proceso de diferenciación y racionalización sistémico que se hipertrofia y se hace cada vez más autónomo de las restricciones normativas del mundo de vida, hasta que al final los imperativos sistémicos comienzan a instrumentalizar el mundo de vida y amenazan con destruirlo.[59] El dinero es un medio no-linguístico de comunicación que amplía las posibilidades de interacción entre personas a niveles mucho más sofisticados que el posible en contextos más primitivos. En su enorme desarrollo, sin embargo, se va autonomizando y termina estableciendo redes de interacción que nadie controla, que prescinden del consenso de los participantes y que invaden el mundo del arte y las comunicaciones. Pero no existe una necesidad lógica o histórica de que los imperativos sistémicos deban destruir el mundo de vida. Lo que ha sucedido en el proceso de modernización es que ha existido un proceso selectivo de racionalización que ha favorecido la racionalización sistémica.

Ideología y razón

El concepto de ideología es uno de los conceptos típicos de la modernidad y, más específicamente, de la Ilustración del siglo XVIII. Nació en el contexto de las tempranas luchas bur-

guesas contra el feudalismo y la sociedad aristocrática tradicional. Estas luchas se expresaron culturalmente en posiciones antimetafísicas y antirreligiosas que constituyeron el trasfondo filosófico dentro del cual el concepto de ideología apareció por primera vez. Este contexto histórico nos ayuda a entender por qué el concepto de ideología surgió primero como una ciencia de las ideas que suponía una profunda confianza en la razón y después se utilizó como un arma crítica en la lucha contra el régimen antiguo. Estos dos aspectos estaban inextricablemente unidos. Lo que daba a la Ilustración la confianza para criticar ideas irracionales, metafísicas y religiosas era precisamente la creencia en que la verdad podía obtenerse mediante la ciencia y que, armada con ella, la sociedad podía ser racionalmente reconstruida. Las formas irracionales de conocimiento no sólo se consideraban intrínsecamente distorsionadas y supersticiosas, sino que, al expandir la ignorancia y el error entre las masas, legitimaban el poder político de la nobleza. Como la infelicidad de la humanidad se creía que estaba relacionada con la ignorancia, los prejuicios religiosos y las ideas equivocadas, se pensaba que una educación laica y basada en la razón era la solución liberadora. Así la ideología como ciencia implicó un optimismo renovado y una confianza en el progreso, la razón y la educación. Creía en la emancipación de la humanidad.

Por otro lado, la creencia en la razón, especialmente en la razón instrumental, está muy unida con un concepto crítico de ideología. Todo lo que aparece como tradicional o atrasado, todo lo que no conduce al progreso material e intelectual, es lo opuesto a la razón, es ideología. Ideología es una noción que se usa para defender a la razón, para criticar todas aquellas ideas que no son progresistas, que no ayudan a controlar a la naturaleza en beneficio de los seres humanos. La razón instrumental es antropocéntrica y subjetiva. El ser humano es el centro de todas las cosas y la razón instrumental es la herramienta que le permite controlar y dominar, el instrumento que permite la calculabilidad, anticipar el costo y el beneficio de cada acción. La razón instrumental tiende por lo tanto a

reducir lo que es bueno para la humanidad a lo que incrementa la productividad. La razón se transforma en un medio auxiliar de la producción y la ideología se constituye en su arma crítica.

El espíritu de la modernidad estaba imbuido de estas ideas: el progreso era progreso material; crecimiento de la producción de bienes materiales. En la medida que la metafísica, la religión y la mitología no ayudan eficientemente a controlar y explotar la naturaleza, a incrementar la producción, tenían que ser atacadas como formas ideológicas. De esta manera existe una relación muy cercana entre la creencia en la razón instrumental y el concepto crítico de ideología como lo opuesto a la ciencia. En este sentido existe un hilo conductor desde los filósofos de la Ilustración francesa del siglo XVIII, pasando por los economistas de la economía política clásica, los teóricos marxistas, los sociólogos weberianos de la modernización, hasta los pensadores neoliberales de hoy: todos ellos están en la batalla contra la ideología como la antítesis de la razón. Todas estas teorías influidas por la modernidad ilustrada, a pesar de sus numerosas diferencias, se presentan como teorías universalizantes del desarrollo y el progreso que dan énfasis a la identidad de metas y a la similitud de medios en el curso de la historia. Todas ellas creen en la razón y la ciencia, en la idea que podemos entender la realidad y transformarla para mejorar nuestra vida. Todas ellas piensan que es posible diagnosticar situaciones sociales indeseables y hacer algo para cambiarlas. De allí la importancia de la crítica ideológica para todas ellas: creen que es posible establecer por medio de argumentos racionales que ciertas ideas son equivocadas, verdaderos obstáculos que impiden el progreso.

La íntima relación histórica entre razón e ideología hace una referencia implícita a ciertas formas de agencia humana que representan el avance de la razón y otras que representan la defensa de la ideología. Así por ejemplo para el iluminismo francés esta oposición se representó en las figuras del científico-educador contra el religioso-sacerdote. La economía políti-

ca clásica, a su vez, argumenta en favor de la propiedad privada, el libre comercio y la autonomía del mercado en todos los ámbitos de la economía. El empresario es el principal agente del progreso en cuanto productor de la riqueza y motor del desarrollo. La razón histórica se despliega en el avance continuo y libre de las fuerzas productivas y en la riqueza material lograda por el mercado libre. Por lo tanto, el feudalismo y el mercantilismo son los principales objetos de la crítica ideológica y se encarnan en las acciones y actitudes de la nobleza feudal improductiva.

El marxismo busca la socialización de los medios de producción y considera que el proletariado, el productor directo, es el agente de la razón histórica que se realizará plenamente en la sociedad sin clases. Desde esta posición, y tomando como modelo la crítica burguesa de la metafísica y la religión, Marx desarrolla un concepto de ideología con el cual critica las ideas políticas dominantes del capitalismo por ocultar formas de desigualdad y explotación cuyo principal agente son los capitalistas. Marx sustituye a los capitalistas por el proletariado como el agente de cambio y el portador de la razón histórica, pero la creencia en la emancipación es mantenida. Marx llevó a cabo la primera transformación importante en el concepto de ideología desde que Desttut de Tracy le diera la categoría de ciencia. Ideología ya no es una ciencia sino más bien un tipo especial de pensamiento falseado que, ocultando los problemas y contradicciones de la sociedad, pone obstáculos a las fuerzas emancipadoras.

Las teorías de la modernización, siguiendo las ideas de Weber, ven a la sociedad en transición de un estadio tradicional a la modernidad, en un proceso de racionalización creciente que requiere la crítica de las ideas tradicionales acerca de la razón y la religión. La razón absoluta, típica de sociedades donde la religión predomina como forma cultural, fija fines y medios legítimos con total independencia de su utilidad productiva. La modernización requiere la supremacía de la razón instrumental que maximiza el control y la productividad. Una vez más el empresario pasa a encarnar los valores

del progreso, mientras el campesinado conservador y las oligarquías agrarias atrasadas representan los obstáculos que hay que vencer. Sin embargo, es necesario notar una diferencia importante entre la teoría original de Weber y las teorías de la modernización de la postguerra. Mientras estas últimas ven en el proceso de racionalización y secularización no solo una necesidad sino que también el cumplimiento de las esperanzas humanas de una vida mejor, Weber era muy consciente de los graves riesgos que la "jaula de hierro" de las estructuras burocratizadas y las relaciones cosificadas implicaban para la libertad de los seres humanos.

Finalmente, el neoliberalismo constituye un renacimiento de las ideas de Adam Smith y del viejo liberalismo europeo, que consideran que el mercado y el comercio libres son la panacea que produce la riqueza de las naciones y el progreso que se concibe como desarrollo económico. Pero el énfasis del neoliberalismo se pone en la libertad de los mercados internacionales y en el desarrollo de las actividades exportadoras como motor del progreso de todo país. El protagonista principal, el agente histórico, es ahora el empresario exportador. La principal diferencia histórica con la economía política clásica es que el sujeto de la crítica ideológica cambia, ya no es más el feudalismo y el mercantilismo sino el marxismo y las ideas socialistas y keynesianas del estado interventor, las políticas proteccionistas y de subsidio y el exceso de gasto público.

Como puede verse, todas las teorías universalizantes típicas de la modernidad ilustrada comparten ciertos criterios básicos, una confianza ilimitada en la razón instrumental, un sujeto histórico que encarna en forma práctica el progreso y una concepción crítica de algunas ideas equivocadas, o ideológicas, que hay que combatir. Esto no significa, sin embargo, que todas estas corrientes de pensamiento moderno propongan teorías sistemáticas y elaboradas de la ideología. Todas hacen uso implícito de la crítica ideológica, pero sólo Marx propone una teoría crítica de la ideología como parte integrante de su pensamiento. Por ello analizaremos brevemente sus contenidos.

Marx y la ideología

Marx llevó a cabo la primera transposición importante en el significado de la ideología (abandonó la comprensión de la ideología como ciencia y la entendió como una clase de distorsión específica), pero mantuvo la confianza en la razón, en la emancipación y en la necesidad de criticar aquellas ideas que, al ocultar los problemas reales de la sociedad, ponen obstáculos a las fuerzas emancipadoras. La crítica de Marx a la religión muestra por primera vez este mecanismo: la religión compensa una realidad social deficiente con la promesa de una redención imaginada; reconstituye en la imaginación una solución coherente pero distorsionada que va más allá del mundo real en un intento por resolver las contradicciones y sufrimientos del mundo real. En las palabras de Marx, "el sufrimiento *religioso* es al mismo tiempo la *expresión* de sufrimiento real y una protesta contra el sufrimiento real. La religión es el suspiro de la creatura oprimida".[60] La religión aparece como una inversión, porque Dios, siendo una creatura y proyección de la mente de los seres humanos, es transformado en el creador, mientras los seres humanos, que crean la idea de Dios, son transformados en creaturas. Pero esta inversión en la conciencia responde a, y deriva de, una inversión real: "este estado y esta sociedad producen la religión, que es una *conciencia invertida del mundo*, porque ellos son un *mundo invertido*".[61]

Cuando Marx critica a los filósofos alemanes y hegelianos de izquierda, el mismo mecanismo de la inversión está presente. Los ideólogos alemanes creían que los verdaderos problemas de la humanidad eran las ideas equivocadas y religiosas que ellos podrían destruir mediante la crítica. Olvidan, dicen Marx y Engels, "que a esas frases ellos mismos oponen otras frases, y que en modo alguno están combatiendo el mundo real existente".[62] Su inversión ideológica consiste en que parten de la conciencia en vez de la realidad material; en vez de mirar a la realidad alemana "descienden del cielo a la tierra".

Una vez más, esta inversión mental responde a una inversión en la realidad: "si la expresión consciente de las relaciones reales de estos individuos es ilusoria, si en su imaginación ellos ponen la realidad cabeza abajo, entonces esto es, a su vez, el resultado de su limitado modo material de actividad y de las limitadas relaciones sociales que surgen de él".[63]

De una manera similar, cuando Marx analiza el modo de producción capitalista, distingue la esfera de las apariencias (el mercado) de la esfera de las relaciones internas (producción), y argumenta que hay una inversión básica en el nivel de la producción, es decir, el hecho de que el trabajo pasado (capital) domine al trabajo vivo (el sujeto se transforma en objeto y viceversa), y que esta inversión "necesariamente produce ciertas concepciones correspondientemente invertidas, una consciencia traspuesta que se desarrolla aun más por las metamorfosis y modificaciones del proceso actual de circulación".[64]

Estos ejemplos, tomados de los análisis de Marx en distintos momentos de su evolución intelectual, muestran un modelo consistente, a pesar de su diferente naturaleza. En todos ellos hay una referencia a una "conciencia invertida del mundo" que corresponde a un "mundo invertido". Este mundo invertido es producido en la práctica por un "modo limitado de actividad material", como un mundo contradictorio, y es simultáneamente proyectado en formas distorsionadas de conciencia que ocultan y enmascaran esa realidad contradictoria. El rol de la ideología es ayudar a reproducir ese mundo contradictorio de acuerdo con los intereses de la clase dominante. Sin embargo, la ideología no es necesariamente el resultado de una conspiración de la clase dominante para engañar a las clases dominadas, ni es una invención arbitraria de la conciencia. Es más bien un intento discursivo, espontáneo o elaborado, por lidiar con formas de opresión y contradicciones, que es incapaz de establecer los orígenes verdaderos de estos problemas y que, por lo tanto, resulta en proyecciones de consciencia que ocultan y reproducen esas mismas contradicciones y formas de opresión.[65]

Las contradicciones a las que Marx se refiere en su tratamiento de la ideología dentro del capitalismo derivan todas o expresan un aspecto de la contradicción principal del capitalismo, es decir, la contradicción que es constitutiva de la misma esencia del modo capitalista de producción, la contradicción entre capital y trabajo. Estos dos polos se relacionan en forma contradictoria porque se presuponen y niegan mutuamente. Tal como dice Marx, "el capital presupone trabajo asalariado, el trabajo asalariado presupone capital. En forma recíproca y mutua cada uno condiciona la existencia del otro; recíprocamente cada uno engendra al otro".[66] Pero este condicionamiento mutuo genera una oposición mutua, porque "el individuo trabajador se *aliena* a sí mismo; se relaciona con las condiciones generadas por él mismo por medio de su trabajo no como si fueran *propias* sino como con una *riqueza ajena*, con su propia pobreza".[67] El trabajo vivo engendra capital (trabajo muerto), pero este último controla al primero; el capital se reproduce a sí mismo reproduciendo a su opuesto, el trabajo asalariado. Este proceso contradictorio de reproducción continua por medio del cual el capital se reproduce a sí mismo reproduciendo a su opuesto, es el que explica el origen y la función de la ideología. El proceso, en la medida que es contradictorio y aliena al obrero, necesita ser ocultado para poder continuar reproduciéndose.

La manera como la ideología es producida como parte del proceso de reproducción de la contradicción principal del capitalismo, puede ser establecida al mostrar la manera como los dos polos, capital y trabajo, se relacionan recíprocamente. Aunque la producción y apropiación de la plusvalía ocurren en el nivel de la producción, capital y trabajo se encuentran por primera vez a través del mercado. Este contacto a través del mercado parece perfectamente justo y equitativo, porque capital y trabajo intercambian valores equivalentes. Así, el proceso de producción y extracción de la plusvalía es ocultado por la operación del mercado, el cual se transforma en la fuente misma de representaciones ideológicas tales como la idea de "salario justo", "igualdad", "libertad", etc. De acuerdo

con Marx, la servidumbre económica del trabajador "es tanto producida como ocultada por la venta periódica de sí mismo, por su cambio de señores, y por la oscilación del precio de mercado de la fuerza de trabajo".[68] Debido a que el intercambio de equivalentes entre individuos libres en el mercado es lo que aparece en la superficie de la sociedad y lo que oculta la extracción de la plusvalía en el proceso de producción, naturalmente tiende a ser reproducido en la mente de capitalistas y trabajadores como igualdad y libertad, los principios vitales de la ideología capitalista.

Ideología, globalización y formas de opresión

He revisado brevemente la teoría de la ideología de Marx porque provee el primer y más importante modelo de un concepto crítico de ideología que de algún modo me interesa mantener como instrumento de análisis utilizable en el resto del libro. No significa esto, sin embargo, que yo vaya a usar el concepto de ideología en el sentido exacto que Marx le dio, sin ninguna alteración. Del breve análisis que hice en la sección anterior es posible establecer que el concepto de Marx fue diseñado para operar, por un lado como un arma crítica en el contexto de la opresión de clase y de la contradicción principal entre capital y trabajo, y, por otro lado, como un instrumento analítico dentro de los límites de la nación-estado, que es donde la dominación de clase ocurre típicamente. Aunque utilizaré el concepto de ideología en el proceso de reproducción del sistema capitalista, lo que es, por supuesto, parte del concepto de Marx, mi interés no se centrará directa y principalmente en los procesos ideológicos nacionales que sustentan la dominación de clase, sino que se concentrará en los procesos ideológicos transnacionales que sustentan otras formas de poder y dominación, que también están relacionados con la mantención del capitalismo como sistema global.

Esto significa llevar el concepto de ideología de Marx más allá del contexto nacional y de clase en el cual Marx lo usó fundamentalmente, manteniendo, sin embargo, tanto su función última, que es la mantención y sobrevivencia del sistema capitalista internacional, como su connotación negativa. J. B. Thompson ha hecho uno de los primeros intentos por defender un concepto negativo de ideología que debe algo al trabajo de Marx, pero que busca ensanchar su ámbito de aplicación más allá de la dominación de clase. Para Thompson estudiar la ideología "es estudiar los modos como la significación sirve para sustentar relaciones de dominación";[69] o, más brevemente, la ideología es "*significado al servicio del poder* ".[70] Dondequiera que existan relaciones asimétricas de poder hay una situación de dominación, y, por lo tanto, la ideología ayuda a sostener no solo la dominación de clase, sino también una variedad de relaciones de dominación entre grupos étnicos, entre naciones-estados, entre los sexos, etc.

Estoy totalmente de acuerdo con la intención de Thompson de defender un concepto crítico de ideología capaz de cubrir toda forma de dominación y no solo la dominación de clase. Sin embargo, tengo dos observaciones que hacer sobre su definición. Primero, aunque acepto que las diferentes situaciones de dominación son en último término mutuamente irreducibles, me interesa especialmente establecer las conexiones entre ellas. Mi propuesta es que las formas ideológicas que sostienen tipos de dominación que no son de clase, están relacionadas o pueden conectarse con la sobrevivencia del capitalismo como un sistema internacional.

Segundo, en lo que concierne a la connotación negativa de la ideología, Thompson parece creer que analizar la ideología en términos de la relación entre significado y dominación es darle al concepto un sentido restringido y esencialmente negativo "que le debe algo a la obra de Marx".[71] Quiero argüir que en contraste con la concepción de Marx, la noción de ideología de Thompson no implica necesariamente una connotación negativa. En efecto, tal como él mismo reconoce, los significados que sostienen la dominación pueden no ser inherentemente distorsionados al ni-

vel epistemológico. Más aún, de acuerdo a Thompson, el estudio de la ideología no implica por sí mismo una crítica de la dominación, aunque puede facilitarla. Así entonces, mostrar cómo ciertos significados son movilizados para sostener formas de dominación no implica necesariamente que esa forma de dominación sea injusta o equivocada.[72] Thompson separa de la dominación todos los elementos que podrían ser epistemológica y moralmente negativos. Es cierto que el mismo Marx no concibió a la ideología como un simple error opuesto a la verdad o como una mera equivocación moral, pero ciertamente hizo más que relacionar significados en general con dominación en general: especificó una clase particular de distorsión –el ocultamiento de contradicciones– que surgen de y ocultan una realidad invertida en la cual los sujetos reales son tratados como objetos. En este sentido, Marx no separó totalmente el hecho de la dominación de consideraciones epistemológica y moralmente negativas.

Por lo tanto, aunque adopto un concepto de ideología que es más amplio que el de Marx porque tomo en cuenta formas de dominación que no son solo de clase, deseo mantener tanto la referencia al sistema capitalista mundial como la connotación negativa. Así la ideología continúa siendo un tipo de pensamiento distorsionado que busca enmascarar la realidad, pero oculta no solo formas de dominación de clase, sino también otras formas de opresión tales como la racial, sexual y colonial. Esto no significa que tales procesos ideológicos estén desconectados de formas particulares de dominación de clase o que no tengan ninguna influencia sobre ellos. Por ejemplo, la construcción ideológica de los pueblos colonizados como inferiores por un poder colonial claramente juega un rol ideológico interno en el engaño de las clases dominadas del poder colonial; pero ambos aspectos pueden ser analíticamente distinguidos. Por lo tanto, la ideología oculta no solo antagonismos de clase, sino también formas de dominación colonial, racial y entre sexos que afectan a los pueblos del Tercer Mundo, a las minorías étnicas y a las mujeres. Debido a que las relaciones entre todas estas dimensiones no están siempre articuladas, es posible encontrar teorías que son críticas y desen-

mascaradoras en una dimensión e ideológicas en otra dimensión. Esto puede aplicarse aun a ciertas posiciones del mismo Marx, que trató de desenmascarar opresiones de clase en todas partes, pero que justificó la invasión y apropiación de tierras mexicanas por los Estados Unidos.

Puede argumentarse que en lo que se refiere a la reproducción del sistema capitalista, las contradicciones de clase son más importantes y no pueden ponerse en el mismo nivel de los conflictos que surgen de las divisiones sexuales, raciales y coloniales. La contradicción entre las dos clases principales del modo de producción capitalista es la única que es constitutiva y esencial para el modo de producción, en el sentido que sin ella el capitalismo no sobrevive. Las formas de opresión sexual, racial y colonial no son indispensables de la misma manera para la mantención del sistema capitalista. En este sentido, debe aceptarse que el ocultamiento de contradicciones de clase constituye una función privilegiada de la ideología. Pero esto no significa que el ocultamiento y/o justificación de otros tipos de conflicto no haya tenido históricamente una importante influencia en la mantención del capitalismo. Nadie podría negar, por ejemplo, cuán importante fueron el colonialismo y el comercio de esclavos para el desarrollo del capitalismo occidental. Así también, "lejos de liberar a las mujeres y permitirles participación plena en todos los campos sociales, la reestructuración burguesa introdujo reglas más formalizadas y formalmente excluyó a las mujeres de un rango de actividades, muy prominentemente de la participación política".[73] Todas estas formas opresoras pueden no haber sido indispensables en principio, pero jugaron un rol importante en la práctica.

El otro aspecto que es necesario destacar es que con la creciente internacionalización del capitalismo y la expansión de los procesos de globalización, la ideología, aun en su relación original con las contradicciones de clase, no puede continuar siendo analizada dentro del espacio estrecho de los límites nacionales. Ya en el tiempo de Marx y Engels, la filosofía era un fenómeno internacional que Marx analizaba no solo en

relación a las luchas de clases nacionales, sino también en relación a situaciones de otros países. Así, por ejemplo, Marx explicaba los problemas de la filosofía alemana, por un lado como una consecuencia de "las condiciones alemanas pequeño-burguesas",[74] pero por otro, como el resultado de la interpretación, por los alemanes, de las ideas francesas e inglesas no "como una expresión y producto de un movimiento real sino como escritos puramente teóricos que han sido desarrollados... por un proceso de 'pensamiento puro'".[75] En otras palabras, la filosofía alemana fue parcialmente explicada por su relación negativa con las prácticas materiales atrasadas alemanas (atraso económico y condiciones pequeño-burguesas), y parcialmente por una relación positiva con los logros burgueses de Francia e Inglaterra. Si esto se aplicó al idealismo alemán, debería ser posible analizar también el historicismo alemán y formas posteriores de irracionalismo en el contexto más amplio del capitalismo mundial y europeo; sólo que la relación positivo-negativa se invierte. Mientras Hegel idealizaba a la revolución francesa, la reacción romántica historicista y el irracionalismo posterior se horrorizaban de ella.

NOTAS

1. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965), pp. 35-36.
2. E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959), p. 115.
3. Ibíd., p. 131.
4. M. Weber, "Science as a Vocation" in H. H. Gerth & C. W. Mills, *From Max Weber* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970), p. 139.
5. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Londres, Allen & Unwin, 1978), p. 16
6. Z. Bauman, "The Fall of the Legislator", en T. Docherty (ed.), *Postmodernism, a Reader* (Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1993), pp. 128-129.
7. M. Berman, *All that is Solid Melts into Air* (Londres, Verso, 1982), pp. 16-17.
8. S. Hall, D. Held and T. McGrew, *Modernity and its Futures* (Cambridge, Polity Press and Open University, 1992), p. 2.

9. Véase J. Habermas, "Modernity – An Incomplete Project", en T. Docherty (ed.), *Postmodernism, a Reader*, p. 103.
10. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1987), pp. 4-5.
11. A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge, Polity Press, 1990), p. 1.
12. S. Hall, D. Held and T. McGrew, *Modernity and its Futures*, p. 2. Véase también J. J. Brunner, *Cartografías de la Modernidad* (Santiago, Dolmen, 1994), pp. 77-78 y 109.
13. P. Wagner, *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline* (Londres, Routledge, 1994), p. 24.
14. Este aspecto ha sido resaltado por M. Berman, *All that is Solid Melts into Air*, y por D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, Basil Blackwell, 1989).
15. Véase sobre esto D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, pp. 10-12.
16. Ibíd., p. 12.
17. N. García Canclini, *Culturas Híbridas, Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad* (México, Grijalbo, 1989), pp. 31-32.
18. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965), pp. 36-37.
19. Ibíd., pp. 39-40.
20. M. Berman, *All that is Solid Melts into Air*, p. 15.
21. Ibíd., p. 102.
22. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford, Oxford University Press, 1980), p. 286.
23. Véase sobre esto J. Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge Mass., MIT Press, 1987), p. 83.
24. P. Wagner, *A Sociology of Modernity*, p. 8.
25. A. Touraine, *Crítica de la Modernidad* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994), p. 205.
26. Ibíd., p. 13.
27. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 16-29 y 36-39.
28. Propongo "desarticulación" o "desencajamiento" como una traducción aproximada del término inglés "disembbeding", que no tiene un equivalente claro en español.
29. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 21.
30. Ibíd., p. 38.
31. Ibíd., pp. 43-45.
32. S. Hall, D. Held and T. McGrew, *Modernity and its Futures*, p. 299.
33. A. Giddens, *The Consequences of Modernity* , p. 64.
34. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965) p. 37.
35. K. Robins, "Tradition and Translation: National Culture in its Global Context" , en J. Corner y S. Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage* (Londres, Routledge, 1991), pp. 26-27.
36. A. Giddens, *The Consequences of Modernity* , p. 74.
37. S. Hall, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity" in A. King, Ed., *Culture, Globalization and the World-System* (Londres, Macmillan, 1991), p. 27.

38. K. Robins, "Tradition and Translation: National Culture in its Global Context", p. 29.
39. S. Hall, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", p. 28.
40. K. Robins, "Tradition and Translation: National Culture in its Global Context", p. 31.
41. P. Wagner, *A Sociology of Modernity*, p. 37.
42. Ibíd., p. 119.
43. Véase por ejemplo C. Offe, *Disorganized Capitalism* (Cambridge, Polity Press, 1987) y J. Urry y S. Lash, *The End of Organized Capitalism* (Cambridge, Polity Press, 1987).
44. P. Wagner, *A Sociology of Modernity*, p. 132.
45. Ibíd., p. 167.
46. Véase P. Morandé, "Cultura y Modernización en América Latina", *Cuadernos del Instituto de Sociología* (Santiago, Universidad Católica de Chile, 1984).
47. C. Cousiño y E. Valenzuela, "Politización y Monetarización en América Latina" (Santiago, *Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile*, 1994), p. 13.
48. Ibíd., p. 21.
49. Ibíd., p. 42.
50. Ibíd., p. 39.
51. Cousiño y Valenzuela aceptan que la reflexión es también propia de las sociedades premodernas, pero la limitan a una mera explicitación de una experiencia anterior al acto reflexivo (Ibíd., pp. 56-57). Al respecto pienso que la capacidad reflexiva tradicional va más allá de una mera explicitación de experiencias no-reflexivas.
52. K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, Penguin, 1973), p. 163.
53. C. Cousiño y E. Valenzuela, *Politización y Monetarización en América Latina*, p. 65.
54. Una visión optimista e ingenua de las relaciones sociales dentro de la hacienda puede encontrarse también en E. Bradford Burns: "la hacienda del Maguey era patriarcal y... los propietarios mantenían una viva preocupación por el bienestar de los trabajadores... la concentración de la tierra y del ingreso en pocas manos no resultó necesariamente en una disminución de la calidad de vida para la mayoría... a menudo surgió alguna buena relación de trabajo entre los patriarcas y el pueblo. Los beneficios para los patriarcas eran obvios: tenían una fuerza de trabajo a su disposición. El pueblo extrajo de la relación el aislamiento y la protección que buscaban para vivir de acuerdo con sus modelos establecidos". *The Poverty of Progress: Latin America in the Nineteenth Century* (Berkeley, University of California Press, 1980), pp. 78 y 85.
55. C. Cousiño y E. Valenzuela, *Politización y Monetarización en América Latina*, p. 43.

56. Ibíd., p. 92.
57. Al respecto véase el capítulo 5.
58. C. Cousiño y E. Valenzuela, *Politización y Monetarización en América Latina*, p. 94.
59. Véase J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Cambridge, Polity Press, 1989), vol. 2, p. 155.
60. K. Marx, "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right. Introduction", en K. Marx, *Early Writings*, L. Colleti ed., (Harmondsworth, Penguin, 1975), p. 244.
61. Ibíd.
62. K. Marx and F. Engels, *The German Ideology* in K. Marx and F. Engels, *Collected Works* (Londres, Lawrence & Wishart, 1976), p. 41.
63. Ibíd., p. 36.
64. K. Marx, *Capital* (Londres, Lawrence & Wishart, 1974), vol. 3, p. 45.
65. Para un estudio completo del concepto de ideología de Marx véase J. Larraín, *The Concept of Ideology* (Londres, Hutchinson, 1979) y *Marxism and Ideology* (Londres, Macmillan, 1983).
66. K. Marx, *Wage, Labour and Capital*, in Selected Works in One Volume (Londres, Lawrence & Wishart, 1970), p. 82.
67. K. Marx, *Grundrisse*, p. 541.
68. K. Marx, *Capital*, vol. 1, p. 542.
69. J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge, Polity Press, 1984), p. 4.
70. J. B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge, Polity Press, 1990), p. 7.
71. J. B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology*, pp. 81 y 194.
72. Ibíd., p. 142.
73. P. Wagner, *A Sociology of Modernity*, p. 40.
74. K. Marx and F. Engels, *The German Ideology*, p. 447.
75. Ibíd., p. 455.

CAPITULO 2

RAZON Y CONSTRUCCION DEL OTRO

Los desafíos internos a la modernidad

El reciente surgimiento del postmodernismo ha situado en el centro de las discusiones filosóficas contemporáneas el valor de la modernidad y el problema de la razón instrumental. Sin embargo, es un error creer que sólo con la aparición del postmodernismo se ha desarrollado una crítica acabada de la Ilustración y de su confianza absoluta en la razón instrumental. Desde sus comienzos, la creencia en la ciencia y la razón fue acompañada por teorías críticas, llamadas algunas veces "historicistas",[1] o, en sus variantes más agudas, simplemente "irracionalistas", que acentuaron los valores del relativismo cultural y criticaron muchos de los problemas causados por el uso indiscriminado de la razón instrumental. Pero estas críticas historicistas a la razón hacen uso de argumentos que la propia razón ha proporcionado y, en este sentido, son tan modernas como las mismas teorías que criticaban.

Georg Lukács ha sostenido, con razón, la tesis que el irracionalismo es un fenómeno internacional, íntimamente relacionado con grandes crisis sociales de la edad moderna y, más específicamente, del capitalismo mundial. La primera ola importante surgió a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, en parte como resultado de los trastornos sociales que provocó la revolución francesa y la revolución industrial inglesa.[2] F. W. J. von Schelling fue su principal representante. Tras el

pensamiento de la mayoría de los irracionalistas subyacen grandes crisis sociales como la comuna de París en Friedrich Nietzsche, la revolución rusa en Vilfredo Pareto y también en Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, los cuales fueron también afectados de manera profunda por la Segunda Guerra Mundial; más recientemente se podrían agregar los disturbios de mayo de 1968 en París y la caída de los regímenes comunistas en cuanto han afectado al postmodernismo. Todos estos eventos significaron grandes crisis del sistema capitalista y tuvieron una amplia repercusión internacional que trascendió los lugares donde ocurrieron. Por supuesto, las teorías filosóficas, por muy irracionalistas que sean, no pueden reducirse a ser meros resultados de crisis sociales. Pero estas teorías y las crisis no son tampoco fenómenos totalmente desconectados. La oposición al socialismo, por ejemplo, es una constante en Nietzsche, Pareto y el postmodernismo. Sin embargo, la existencia de una conexión entre teorías y crisis, por y en sí misma, no determina el carácter positivo o negativo del contenido de las teorías, el que debe ser analizado cada vez de acuerdo a sus méritos. Y un concepto crítico de ideología puede desempeñar aquí un papel importante.

Mientras las típicas teorías influidas por la Ilustración son, como veíamos en el capítulo anterior, teorías universales del desarrollo que acentúan la identidad de metas y la similitud de medios en el curso de la historia, las teorías críticas de la modernidad destacan las diferencias culturales y las discontinuidades históricas.[3] Sin embargo, la filiación moderna de ambas se muestra en el hecho de que los dos tipos de teorías desarrollan implícita o explícitamente concepciones críticas de la ideología. Lo hacen, por cierto, en forma diferente. Las teorías favorables a la modernidad critican todos los obstáculos sociales, económicos y filosóficos que se ponen en el camino de la razón, la ciencia y el progreso. Las teorías que miran a la modernidad con recelo y sospecha critican por ideológicas a la razón misma y a la ciencia.

También es posible argumentar que estos dos tipos de teoría enuncian planteamientos diferentes acerca del "otro" cultural. Las teorías totales universalistas tienden a concebir la

historia como progreso teleológico, unilineal y universal, como una serie de etapas que todos tienen que recorrer. Estas teorías acentúan la unidad de metas de la humanidad pero tienen dificultades para entender las diferencias culturales y para respetar al "otro" en cuanto distinto. Las versiones historicistas, en cambio, conciben a la historia como un proceso discontinuo y segmentado que no tiene dirección universal ni metas, y cuya comprensión requiere empatía con la diferente esencia cultural que cada nación desarrolla. Estas teorías destacan las diferencias con el "otro", pero tienen dificultades en entender los problemas comunes y las formas de igualdad que surgen de una humanidad compartida.

Las teorías universalistas miran al "otro" desde la perspectiva del sujeto racional europeo; tienden a aplicar un patrón general que postula su propia verdad absoluta y reducen así todas las diferencias culturales a su propia unidad. Las teorías historicistas miran al "otro" desde la perspectiva de su especificidad cultural única, acentuando así la diferencia y la discontinuidad. Hay peligros implícitos en ambas posiciones. Mientras el énfasis en la verdad absoluta y la continuidad histórica puede llevar a un reduccionismo y a un descuido de la especificidad del "otro", el énfasis en la diferencia y la discontinuidad puede llevar a la construcción del "otro" como inferior. Dos formas de racismo resultan de estos extremos: mientras las teorías universalistas pueden no aceptar al "otro" porque no saben reconocer y aceptar su diferencia, las teorías historicistas pueden rechazar al "otro" porque es construido como un ser tan diferente que llega a parecer inferior.

Estos dos tipos de teoría tienen, tendencialmente, concepciones distintas de la identidad cultural. El énfasis en la especificidad histórica lleva a las teorías historicistas a concebir la identidad cultural ahistóricamente, como una esencia, como un espíritu inmutable que marca diferencias irreconciliables entre pueblos y naciones. El énfasis en la historia como progreso universal y unilineal, por el contrario, tiende a reducir las identidades culturales a meras manifestaciones de un proceso histórico universal.

Las teorías que encarnan lo que Habermas llama el "proyecto" de la modernidad[4] son básicamente optimistas y postulan que los seres humanos van a emanciparse por medio de la razón, la ciencia y la educación. El conocimiento permite el progreso, la eliminación de la escasez, el control de la naturaleza y la liberación de las irracionalidades del mito y la superstición. Las teorías modernas críticas de la modernidad desafían y cuestionan en grados diversos este optimismo. Schopenhauer, por ejemplo, hace de la razón un sirviente de la voluntad, y, por lo tanto duda que la verdad pueda alcanzarse, salvo excepcionalmente cuando la voluntad está quieta, lo que ocurre raras veces y sólo a los genios artísticos o filosóficos. Nietzsche radicaliza este pensamiento y trata a la razón, la verdad y la ciencia como meras expresiones de la voluntad de poder que busca expandir la vida. El conocimiento y la razón no buscan la verdad, sino controlar las cosas y a otros seres humanos para que el poderoso prevalezca. El mismo Weber, que describe tan bien el proceso de racionalización en Occidente, termina por advertir que el triunfo de la racionalidad instrumental no lleva a la realización de la libertad, sino que a la creación de una jaula de hierro de racionalidad burocrática de la que no hay escape.

Pareto, a su vez, destaca la importancia de la acciones irracionales en la sociedad y rechaza la idea de que aquello que es verdadero y lógico es por necesidad socialmente beneficioso. En muchos casos los sentimientos y la falta de lógica son necesarios y mejores para la sociedad. Por eso los políticos deben utilizar las acciones irracionales y los sentimientos para gobernar. Conocida es también la crítica de Adorno y Horkheimer a la racionalidad subjetiva ilustrada, por tener una lógica de control y dominación. El control de la naturaleza se convierte en dominación de los seres humanos. Esta misma idea es desarrollada más tarde por Marcuse en su crítica a la sociedad de consumo y al hombre unidimensional: razón y dominación han dejado de ser fuerzas contradictorias y esta última no sólo se perpetúa y extiende mediante la tecnología sino en cuanto tecnología. Foucault y el postmodernismo, especialmente influidos por la crítica de Nietzsche, continúan con esta línea de pensamiento en la época contemporánea, y argumentan en favor de una pluralidad de discursos con su propia verdad relativa, poniendo así en duda la validez de toda verdad absoluta y atacando a la razón como totalitaria y terrorista.

Esto muestra que desde muy temprano la misma modernidad es consciente de sus problemas y tensiones internas y provee los instrumentos necesarios para realizar la crítica a sus propias irracionalidades y defectos. El respeto a la razón y a la ciencia como agentes de emancipación es desafiado desde el interior de la modernidad por aquellos que piensan que la misma razón se ha convertido en un agente de dominación. Esta crítica interna muestra también con claridad que la modernidad se caracteriza inherentemente por procesos internos de fragmentación y ruptura. Sin embargo, la existencia de estas tensiones internas no debe llevar a pensar que la crítica a la razón tiene, dentro de la modernidad, una importancia similar al respeto de la razón. Este último continúa siendo el fundamento dinámico esencial de la expansión de la modernidad en el espacio y el tiempo.

Irracionalismo e ideología

Las reacciones irracionalistas contra la razón instrumental y contra las pretensiones universalistas de sus teorías del desarrollo, han jugado desde el comienzo el rol ideológico de sostener el sistema capitalista, especialmente en momentos de profundas crisis internacionales. Es cierto que algunas de las teorías que cuestionan la universalidad de la razón y la verdad rechazan el concepto mismo de ideología como típico de las teorías totalitarias modernas que creen tener una posición privilegiada desde la cual juzgar a todas las otras teorías; sin embargo no advierten que se contradicen al rechazar toda posición privilegiada y al criticar los rasgos totalitarios y reduc-

cionistas de las teorías universalizantes, porque también están practicando un tipo de crítica ideológica aunque no lo reconozcan. Mi punto es que ellas mismas son ideológicas.

Son ideológicas, en primer lugar, porque ocultan las causas profundas de las crisis capitalistas y culpan a causas equivocadas. El mecanismo ideológico opera en el argumento que algunas de las manifestaciones de las crisis capitalistas se deben a una falta inherente y fundamental en el proyecto de la modernidad. Culpar a la modernidad o a la razón por los problemas del sistema capitalista desplaza las contradicciones a un plano equivocado y torna imposible su resolución real. El relativismo y el escepticismo general acerca de la razón socavan la voluntad de cambio y la confianza en soluciones racionales, desincentiva la participación política activa y constructiva.

En segundo lugar, estas teorías son ideológicas también en el sentido de que, al acentuar las diferencias y las discontinuidades, contribuyen a ocultar los elementos comunes de humanidad en la construcción del "otro". Este es el otro aspecto que tiene entender la identidad cultural como una esencia inconmensurable que no puede alterarse o recibir nuevos aportes. Ambos aspectos facilitan el surgimiento de formas específicas de racismo. En tercer lugar, el carácter ideológico de estas teorías se muestra también en que rehúsan validar sus propias posiciones. Dudan de la verdad de todas las otras teorías, pero rehúsan dar cuenta de la validez de su propia posición. Rechazan la verdad universal y el concepto de ideología, pero terminan por reintroducirlos por la puerta falsa. Implícitamente asumen su propia validez absoluta y desde esa posición privilegiada juzgan a otras teorías, especialmente a las que defienden el proyecto de la modernidad. Pero al hacer esto se contradicen.

Sin embargo, el hecho de que las teorías irracionalistas sean ideológicas en los sentidos explicados, no impide que puedan desenmascarar algunos rasgos ideológicos de sus adversarios. Esto sucede especialmente en relación con algunos rasgos reduccionistas de las teorías universalizantes y con su incapacidad para entender las diferencias. Así por ejemplo,

muchas teorías que sitúan a la razón en el centro tienen dificultades para entender los acontecimientos del Tercer Mundo en cuanto local e históricamente específicos, y tienden a rechazar a estos países y a sus culturas porque no encajan en el patrón universal de la historia, regido por los pueblos más avanzados. Paradójicamente entonces, el concepto mismo de ideología, que nació en estrecho contacto con la razón y el proyecto de la modernidad, puede volverse un arma crítica en su contra, no necesariamente en el sentido general de que la razón se convierta en ideología, como en la obra de Marcuse, sino en el sentido más particular de que, respetando el mecanismo ideológico original, se extienda para incluir el ocultamiento de formas de opresión colonial y racial. Así, por ejemplo, los análisis de Marx eran fuertemente críticos de todas las teorías que ocultaban la primacía de la clase obrera inglesa en la lucha por el socialismo universal, pero pueden a su vez ser criticados por alentar y justificar formas de colonialismo cuando los intereses del proletariado de los países más avanzados estaban en juego. En la próxima sección se explorarán algunos de estos rasgos.

Razón y reducción de la diferencia

Una importante característica de las teorías universales propias de la modernidad es su proposición que ninguna nación puede escapar del camino de desarrollo general que ellas postulan, siempre que los obstáculos más importantes al desarrollo se eliminen. Sin embargo, cuando estas teorías, especialmente las del siglo XIX, tratan casos especialmente difíciles que parecen desviarse de la norma universal, terminan por excluirlos o por construir explicaciones de sus peculiaridades que lindan con el racismo. Por eso es instructivo mostrar lo que algunas de estas teorías pensaron acerca de las naciones que llamaron "atrasadas" o "que no mejoran".[5] En el curso de estos análisis puede detectarse una manera especial de construir al "otro".

De acuerdo a la mayoría de los economistas políticos clásicos, el colonialismo era necesario para ayudar a las naciones atrasadas a romper con su antiguo patrón de estancamiento e introducir el progreso. J. B. Say, por ejemplo, distinguía las "naciones ilustradas" que poseían una "civilización superior" de las "naciones salvajes" que poseían una "civilización inferior". Los individuos de estas últimas eran más bien pasivos y resignados, tenían una marcada preferencia por el ocio y eran incapaces de toda reflexión racional y actividad científica. Los países ilustrados europeos tenían el deber y el derecho de ayudar a las naciones salvajes a convertirse en civilizadas.[6]

Malthus, a su vez, prefería claramente la dominación inglesa al colonialismo español, al cual acusaba de crueldad, violencia, mala administración y otros vicios;[7] pero era igualmente crítico de la indolencia, ignorancia y falta de previsión de los indios sudamericanos. Estos malos hábitos de los indios eran facilitados por la natural riqueza y fertilidad de sus tierras. Mientras más fácil era ganarse la vida, mayor era la tendencia al ocio.[8] De acuerdo a J. S. Mill, las sociedades atrasadas tenían un muy débil "deseo efectivo" de acumular, de trabajar fuerte y de ahorrar. Como Malthus, atribuía esta falta de motivación a unas condiciones naturales favorables que generaban el desarrollo de necesidades muy limitadas en la población.

De un modo similar, James Mill en su *History of British India*, pensaba que la India, China y otras sociedades asiáticas eran incivilizadas en comparación con Gran Bretaña. Al describir el carácter moral de los hindúes y los chinos, sostenía que "ambas naciones están corrompidas casi en el mismo grado por los vicios de la insinceridad, el engaño, la traición, la mentira, hasta un exceso que sobrepasa aun la medida habitual de una sociedad no cultivada".[9] David Ricardo, impresionado por las palabras de Mill, le escribe: "¡Qué obstrucción más terrible para el progreso presenta el carácter inmoral del pueblo de la India!".[10] La única posibilidad de cambiar este cuadro era, para Mill, la tutela benigna e ilustrada de los europeos, aun si tenían que recurrir a alguna forma de autoritarismo.

En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel describía a Sudamérica como "física y espiritualmente impotente", un lugar donde "aun los animales muestran la misma inferioridad que los seres humanos", los que, a su vez, son "individuos sin duda no inteligentes, con poca capacidad para la educación". "Su inferioridad en todos los sentidos, incluso en estatura, puede verse en cada caso", por ejemplo, en Paraguay "un sacerdote solía tocar la campana a medianoche para recordarles que cumplieran sus deberes matrimoniales, porque de otra manera no se les hubiera ocurrido hacerlo". Los nativos "viven como niños que se limitan a existir, alejados de todo lo que signifique metas y pensamientos elevados"; en suma, un mundo donde los acontecimientos "no son sino el eco del Viejo Mundo y el reflejo de la vida ajena".[11] La inferioridad de los animales en América afecta de modo especial a los pájaros: tienen un plumaje colorido y brillante con el cual los pájaros del norte no pueden competir, ¡pero no saben cantar! Hegel tiene la esperanza, sin embargo, que "cuando venga el día en que las selvas del Brasil ya no resuenen con los tonos inarticulados de hombres degenerados, muchos de los plumíferos cantores producirán también melodías más refinadas".[12]

Gerbi comenta irónicamente que de esto se debe deducir que los pobres pájaros sudamericanos se arruinaron la voz al oír los chillidos de los salvajes degenerados y cometer el error de tratar de imitarlos. Si los aborígenes americanos eran una raza débil, degenerada y a punto de desaparecer, los criollos latinoamericanos, descendientes de los conquistadores españoles, no son mejor tratados por las descripciones de Hegel. Su carácter se liga al de los españoles:

> Viviendo muy lejos de su madre patria de la cual dependían, tenían más espacio para dar curso a sus inclinaciones arbitrarias... Los aspectos nobles y magnánimos del carácter español no los acompañaron a América. Los criollos, que descienden de los inmigrantes españoles, vivían de la manera presuntuosa que habían heredado, y trataban con arrogancia a los nativos.[13]

Lo que en los economistas políticos clásicos era meramente un argumento pragmático acerca de los vicios del carácter de la gente de las naciones atrasadas y acerca de la necesidad de la tutela europea, en Hegel aparece como una distinción importante que sostiene su filosofía de la historia e influye en autores tan diferentes como Schelling y Marx. En efecto, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel distinguía entre los pueblos histórico-universales, que son culturalmente desarrollados, capaces de construir un estado fuerte y de contribuir al progreso de la historia universal, y los pueblos sin historia, que son espiritualmente débiles, incapaces de construir un estado fuerte y que, por consiguiente, carecen de una misión civilizadora que llevar a cabo en la historia. Estos últimos debían someterse a los primeros. Así por ejemplo, China representaba para Hegel una nación estacionaria que no contribuía al progreso de la historia universal. Sus descripciones de Sudamérica muestran claramente que para él nuestro continente tampoco tenía ningún papel autónomo que jugar en el desarrollo del espíritu humano; y que, por el contrario, todo lo que sucedía allí era sólo el reflejo de una vida ajena.

Es de algún modo sorprendente advertir que la crítica sistemática de Marx a Hegel y a la economía política clásica no incluyó realmente una crítica específica a sus visiones de las sociedades atrasadas. Por el contrario, es posible argumentar que hasta un cierto punto Marx y Engels compartieron con estos autores la creencia en la misión universal del capitalismo europeo, y que, en el curso de sus análisis históricos, mostraron ocasionalmente prejuicios similares. Las opiniones de Hegel sobre los criollos latinoamericanos parecen haber sido seguidas de cerca por Marx cuando compara a los mexicanos con los españoles:

> los españoles son completamente degenerados. Pero, frente a un mexicano, el español degenerado constituye un ideal. [Los mexicanos] Tienen todos los vicios, la arrogancia, el matonaje y el quijotismo de los españoles elevados al tercer grado, pero de ningún modo todas las cosas sólidas que ellos poseen.[14]

Es también cierto que Marx y Engels, especialmente en sus escritos anteriores a 1860, aceptaron, en aras del progreso, la sujeción por la fuerza de naciones atrasadas. Por ejemplo, para Engels la conquista de Argelia por los franceses fue "un hecho importante y afortunado para el progreso de la civilización", así como fue también afortunado que "la magnífica California fuera arrebatada a mexicanos flojos que no sabían qué hacer con ella".[15] "Constituye también progreso", escribe Engels, "el que un país ocupado hasta hoy exclusivamente consigo mismo, destrozado por perpetuas guerras civiles y deprivado de todo desarrollo... que tal país sea arrojado por la violencia al movimiento histórico. En interés de su propio desarrollo, México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos".[16]

Al revés de la visión consistentemente optimista de la economía política clásica, que creía en la misión civilizadora del colonialismo como agente de la expansión capitalista por todo el mundo, Marx y Engels evolucionaron desde una posición positiva con respecto al colonialismo (por ejemplo en el caso de India)[17] hacia una posición más pesimista y crítica después de 1860 (por ejemplo en el caso de Irlanda). La visión optimista del Marx joven en sentido de que el capitalismo colonial, aun contra sus propias intenciones, no podía sino "crear la base material del mundo nuevo",[18] dejó paso a un planteo más cauteloso y consciente de la posibilidad de que los países imperialistas puedan mantener a sus colonias en el atraso rural. Sin embargo, este crucial cambio de perspectiva no pareció afectar la forma negativa como Marx y Engels continuaron refiriéndose a las naciones latinoamericanas. Los nuevos pensamientos anticolonialistas que Marx y Engels desarrollaron en los casos de Irlanda y de Asia después de 1860, no se extendieron a América Latina, y, en general, se abstuvieron de realizar ningún análisis de clase de los procesos políticos y sociales de la región.

Si en el caso de Irlanda, pero no de América Latina, Marx y Engels cambiaron de opinión y argumentaron contra el colonialismo, no fue tanto porque vieran importantes diferencias entre la nación irlandesa y las naciones latinoamericanas (por ejemplo, podrían haber pensado que los irlandeses eran capaces de construir un estado fuerte mientras que los latinoamericanos no), sino también porque creyeron que estos países jugaban roles diferentes en relación a las perspectivas de la revolución en los países más desarrollados. Mientras en el caso de México, Marx y Engels consideraron que su sujeción a los Estados Unidos era crucial para el fortalecimiento del capitalismo norteamericano, y, por lo tanto para el desarrollo del proletariado en esa área, en el caso de Irlanda, vieron que su independencia era crucial para el desarrollo del proletariado inglés. En ambos casos, lo que importaba era la emancipación del proletariado de la nación más desarrollada. El significado del cambio de parecer de Marx con respecto al colonialismo debe por lo tanto limitarse, por cuanto no implicó necesariamente que Marx creyera que todas las naciones tenían la misma posibilidad de constituirse en naciones viables y desarrolladas.

Una revisión de los escritos de Marx y Engels sobre América Latina revela de inmediato que no se la analiza como una realidad con especificidad propia que valga la pena investigar en sí misma. El contexto es más bien negativo y tiende a señalar que el carácter de los latinoamericanos es inherentemente defectuoso, y que sus procesos políticos carecen de toda racionalidad y dirección históricas. Por ejemplo, la biografía de Simón Bolívar escrita por Marx para *The New American Cyclopaedia* en 1858, lo describe como un hombre cobarde, brutal y miserable.[19] Esta clase de abuso –que es excesivo, aunque tiene más base que la que los historiadores latinoamericanos normalmente reconocen– no es en sí misma tan lamentable como el hecho de que el proceso de independencia latinoamericano es reducido, por omisión, a una historia de traición, envidia y cobardía personal sin ninguna mención o análisis de las fuerzas sociales que operan detrás del mismo. A

este tratamiento de Bolívar se deben agregar las referencias inquietantes sobre el carácter latinoamericano. Los mexicanos aparecen como "flojos" y compartiendo "los vicios, la arrogancia, el matonaje y el quijotismo" de los españoles. Por mucho que Marx y Engels desprecien a Napoleón III y celebren la victoria mexicana sobre el general Lorencez en mayo de 1862, no pueden evitar referirse a los mexicanos victoriosos como "*les derniers des hommes*"[20] (los últimos de los hombres). Marx y Engels también utilizaron este tipo de lenguaje abusivo para referirse a otras nacionalidades y países atrasados: los montenegrinos son descritos como "ladrones de ganado", a los beduinos se los califica de una "nación de ladrones", y hay una referencia a la "estupidez hereditaria" de los chinos. Pero, por supuesto, el que los latinoamericanos no fueran los únicos en sufrir estos ataques no justifica el uso de esta clase de lenguaje.

Sin embargo, no creo que el uso de lenguaje abusivo, aunque sea inaceptable, constituya el punto esencial. El meollo del asunto tiene que ver con que, aun después de que Marx y Engels cambiaran de idea y se volvieran críticos del colonialismo, se continuó prestando escasa atención a América Latina y sus procesos sociales tendieron a ser mirados como ocurrencias irracionales y arbitrarias. ¿Cómo puede explicarse esto? Por un lado la influencia hegeliana parece bastante clara: Marx y Engels consideraron que las naciones latinoamericanas eran pueblos sin historia, incapaces de construir sociedades civiles autónomas y estados fuertes y estables. Por otra parte, creo que compartieron con Hegel y los economistas políticos clásicos una forma de etnocentrismo que Habermas ha caracterizado como la reducción de la complejidad de la razón a su dimensión cognitivo-instrumental. Debido a que esta dimensión fue privilegiada en la modernización de Europa, propendían a evaluar otras culturas sólo en términos del uso efectivo que hacían de la razón instrumental. De allí su incapacidad para ver y explicar la especificidad de otras sociedades en sus propios términos, no como ejemplos o fracasos de un patrón racional supuestamente universal. Este es, clara-

mente, un rasgo ideológico de tales teorías. Es cierto que Marx hizo la crítica de la economía política y de Hegel, pero fue influido profundamente por sus visiones y compartió con estos autores la típica preocupación decimonónica por la emancipación de la humanidad.

No debe sorprender que las tres posiciones propusieran sujetos distintos para lograr la misión emancipadora: el espíritu universal (Hegel), la burguesía (los economistas políticos), el proletariado (Marx). Aparte del deseo común de emancipación y la búsqueda de un sujeto que la realice, también es posible detectar otro elemento común: histórica y geográficamente a los sujetos emancipadores se los sitúa en el siglo XIX y en Europa Occidental. Para Hegel, es el espíritu en cuanto se manifiesta en la primacía de las naciones histórico-universales, entre las cuales el estado prusiano ocupa un lugar privilegiado; para la economía política clásica, la burguesía representativa de Inglaterra, la primera nación capitalista, y para Marx y Engels, el proletariado inglés. Los sujetos emancipadores pueden ser diferentes, pero cada uno representa el estadio superior de la razón histórica que se da en Europa Occidental, y desde allí deben realizar su misión. Este es otro aspecto del eurocentrismo: la creencia en que el progreso aportado por estos nuevos sujetos históricos en Europa Occidental es de suyo superior y tiene una misión histórica que debe finalmente prevalecer en el mundo. Esta común concepción misionera es ideológica. Primero justificó el colonialismo y continúa estando en la base de los problemas que tienen estas teorías para entender a las sociedades del Tercer Mundo.

Razón y racismo

¿Por qué la Ilustración permite tales construcciones del "otro"? El problema es profundo y se remonta al predominio de la razón instrumental en las primeras filosofías ilustradas y al surgimiento de las ciencias naturales. Como ha destacado

Edward Said, existe una conexión íntima entre el empirismo de Hume y Locke y el racismo.[21] Se pueden, por cierto, encontrar pasajes manifiestamente racistas en David Hume. Veamos, por ejemplo, el siguiente:

> Tengo la tendencia a sospechar que los negros y, en general todas las otras especies de hombre (porque hay cuatro o cinco clases diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca hubo una nación civilizada con otro color que no fuera blanco, ni siquiera un individuo eminente, sea en la acción o en la especulación. Ni ciencias, ni artes, ni manufacturas ingeniosas surgen entre ellos. Por otro lado, los más rudos y bárbaros entre los blancos, tales como los antiguos "Germanos", los "Tártaros" de hoy, tienen algo de eminente en su valentía, forma de gobierno o en algún otro particular. Tan constante y uniforme diferencia no podría ocurrir en tantos países y épocas, si la naturaleza no hubiera hecho una distinción original entre estas razas de hombres. Para no mencionar a nuestras colonias, hay esclavos "Negros" dispersos a través de toda "Europa", entre los cuales nadie nunca descubrió ningún síntoma de ingenio; mientras gente baja, sin educación saldrá de entre nosotros y se distinguirá en todas las profesiones. Es verdad que en "Jamaica" hablan de un cierto negro como un hombre de responsabilidad y erudición; pero es probable que sea admirado por logros muy pequeños, como un loro que habla sencillamente algunas palabras.[22]

En general, en su ensayo sobre los caracteres nacionales, Hume propone la idea de que los habitantes de las regiones polares y tropicales son inferiores al resto de la especie humana. John Locke, a su vez, trata de justificar la esclavitud por medio de un argumento no muy convincente:

> habiendo por su propia falta perdido el derecho a la vida por algún acto que merece la muerte, aquel en cuyo

favor la ha perdido puede, cuando tiene el poder, tardar en tomarla y hacer uso de él para su propio servicio; y no le causa daño por eso. Porque cuando quiera que él encuentre que la dureza de su esclavitud sobrepasa el valor de su vida, está en su poder, resistiendo la voluntad de su señor, atraer sobre sí la muerte deseada. Esta es la condición perfecta de la esclavitud, que no es sino el estado de guerra continuado entre un conquistador legítimo y un cautivo.[23]

Surge la pregunta acerca de si hay conexiones específicas entre esta clase de racismo y los supuestos filosóficos modernos desde los cuales partieron estos filósofos. Varios autores han tratado de probar esa conexión, especialmente entre empirismo y racismo. Se puede citar aquí a Max Horkheimer y, más recientemente, a H. M. Bracken. Horkheimer elabora el argumento básico, con su distinción entre la razón subjetiva y la razón objetiva.[24] Su argumento es que los filósofos de la Ilustración atacaron a la religión y a la metafísica en nombre de la razón, pero terminaron destruyendo a la razón misma. Los sistemas religiosos y metafísicos se basaban en la razón objetiva: un principio inherente en la realidad que establecía la bondad, jerarquía y deseabilidad de los fines y objetivos. Los filósofos modernos atacaron a la razón objetiva en nombre de la razón subjetiva: una facultad o instrumento de los seres humanos que se ocupa de encontrar los medios apropiados para un fin. La razón es formalizada: ya no se ocupa de los fines o de la deseabilidad de los objetivos, sólo se interesa en los medios. La razón objetiva fue atacada como dogmática y autoritaria. La razón subjetiva trae tolerancia y respeto por posiciones diferentes, cuya validez y deseabilidad no puede ser decidida por la ciencia.

Sin embargo, la idea de tolerancia es ambivalente. Por un lado significa libertad de la autoridad dogmática; por el otro, "fomenta una actitud de neutralidad hacia todo contenido espiritual, el cual es así entregado al relativismo".[25] La dominación de la razón subjetiva significa la dominación del auto-

interés, significa también que principios cruciales tales como la tolerancia, la libertad y la igualdad no pueden ser justificados por principios de razón objetiva y por lo tanto pierden su fundamento intelectual. La razón subjetiva o la ciencia no pueden decidir que un valor es mejor que su opuesto. Una vez que el fundamento filosófico de los valores en la razón objetiva ha desaparecido, cualquier partido o grupo puede argumentar que ciertos valores son buenos para ellos pero no para otros, y nadie les puede oponer un argumento basado en la razón. Mientras más se convierte en instrumental al concepto de razón y más se lo separa de la idea de un principio inherente en la realidad, más se va a prestar para las mentiras más vulgares.[26]

Horkheimer cita a Charles O'Conor, el que durante la guerra civil norteamericana argumentaba que "la esclavitud del negro no es injusta; es justa, sabia y benéfica".[27] La razón subjetiva se adapta a cualquier cosa, y por eso puede justificar el racismo y la esclavitud. La razón subjetiva no es capaz de adjudicar en materias o problemas relacionados con principios absolutos, valores o principios éticos. Hume expresaba esto muy bien cuando argumentaba que "las reglas de la moralidad... no son conclusiones de nuestra razón... En la medida que se permite que la razón no tenga ninguna influencia sobre nuestras pasiones y acciones, es vano pretender que la moral sólo se descubre por una deducción de la razón".[28] Y continúa diciendo: "la razón nunca puede, inmediatamente, impedir o producir ninguna acción, contradiciéndola o aprobándola, no puede ser la fuente de la distinción entre el bien moral y el mal... Las acciones pueden ser laudables o culpables; pero no pueden ser razonables o no razonables... La razón es totalmente inactiva y nunca puede ser la fuente de un principio tan activo como la conciencia, o de un sentido de la moral".[29] Es difícil encontrar un ejemplo más claro de la total subjetivización de la razón. El resultado: toda el área de la moral cae fuera del campo de la razón y se relativiza.

Locke, a su vez, distingue varios significados de la palabra razón: "algunas veces equivale a principios claros y verdade-

ros; algunas veces, a una deducción clara y justa de esos principios, y algunas veces a la causa, y, especialmente, a la causa final".[30] Sin embargo, Locke rechaza todos estos significados que pueden asociarse con un concepto objetivo de razón, y afirma que "la consideración que tendré de ella aquí es diferente de todos estos significados; y, en cuanto significa una facultad del hombre, es aquella facultad por medio de la cual el hombre se supone que se distingue de las bestias".[31] La razón es una facultad al servicio del hombre, un instrumento que lo distingue de los animales, pero no se le concibe, expresamente, como un principio o causa final. Se puede llegar a las causas finales o a los principios gracias a la revelación, pero no mediante la razón. A través de la razón sólo se puede alcanzar certeza acerca de proposiciones "a que la mente llega por deducción a partir de aquellas ideas que posee por el uso de sus facultades naturales; es decir, por la sensación o reflexión".[32]

Horkheimer parece sostener, al menos implícitamente, una distinción entre empirismo y racionalismo dentro de la filosofía moderna. Spinoza y Descartes todavía concebían a la razón como autónoma. Los empiristas como Locke y Hume, en cambio, sostienen lo opuesto. Hume rechaza la existencia de universales y de la necesidad causal. La mente sólo opera con lo que los sentidos y las experiencias sensibles le proveen. No puede haber leyes universales. El conocimiento es siempre particular. El escepticismo de Hume acerca de las leyes universales y las relaciones causales afecta su concepción de la conducta humana. De hecho, la estricta lógica empirista lo conduce a limitar el rol de la razón en las cuestiones sociohistóricas. Las costumbres sociales, instituciones, valores y estructuras no son necesariamente razonables, esto es, un producto de la razón; pero pueden resultar de formas de conducta que han sido eficientes en el pasado. Hume se opone a la pretensión humana de rediseñar la realidad social de una manera racional.[33] Esto nos permite entender por qué Hume puede acomodarse tan fácilmente con el racismo. Si no existen los universales, si no se puede generalizar, entonces los

seres humanos son diferentes, tienen diferentes potencialidades y destinos que deben ser aceptados. Los derechos universales del hombre no pueden existir.

H. M. Bracken ha mostrado algo similar en la filosofía de Locke, que atacó la doctrina de las ideas innatas de Descartes y la noción cartesiana de que la substancia puede tener propiedades esenciales. Tal cómo Hume, Locke argumentó que no sabemos cómo está realmente constituida una substancia ni qué conexiones tienen con ella las cualidades secundarias; pero, aun si lo supiéramos, esto no constituiría conocimiento universal y sólo nos daría la certeza de un ejemplo.[34] Por eso Bracken afirma que "así entonces llega a ser posible tratar cualquiera o ninguna propiedad como esencial... se torna más difícil distinguir al hombre de los otros animales". El racionalismo, en cambio, era capaz de formular lo que era esencial para la humanidad: "Y al hacer esto, erigió una modesta barrera conceptual al tratamiento de la raza, el color, la religión o el sexo como algo distinto de lo accidental".[35] No es sorprendente, por lo tanto, que Locke excluyera a los católicos de la política y que, habiendo llegado a ser Comisionado de Apelaciones en 1689 y miembro fundador de la Cámara de Comercio en 1696, jugara un papel preponderante en la formación del sistema colonial y en la justificación de la esclavitud.

Pero no sólo la filosofía empirista puso un sello racista a ciertas formas de pensamiento: también las ciencias naturales contribuyeron, a su manera, a crear estereotipos con unas descripciones de la naturaleza y la fauna de ciertas regiones que las mostraban inevitablemente inferiores a las desarrolladas en Europa. Entre sus representantes ilustrados destaca el pensamiento del naturalista francés Buffon, quien, a mediados del siglo XVIII, sostenía que todas las especies animales de Sudamérica eran inferiores y más débiles que sus contrapartes europeas. Incluso los animales domésticos llevados desde Europa tuvieron grandes dificultades para aclimatarse y en general se redujeron a tamaños menores y carentes de la fuerza y virtudes de los prototipos europeos. La razón de esto era

la existencia de una naturaleza hostil, húmeda y de aire malsano. Los únicos animales que se desarrollan bien en esas circunstancias son los reptiles e insectos, las creaturas húmedas y frías. Como es de imaginar, esa naturaleza también afecta a la especie humana:

> los órganos reproductores del salvaje son débiles y pequeños; no tiene ni pelo en el cuerpo ni barba, ni ardor por la hembra de su clase. Aunque más liviano que el europeo, debido a su hábito de correr más, es, sin embargo, mucho menos fuerte de cuerpo: también es mucho menos sensible y sin embargo mucho más temeroso y más cobarde; carece de vivacidad, y no tiene vida en el alma; la actividad de su cuerpo es menos un ejercicio o movimiento voluntario que una reacción automática a sus necesidades; despójesele de hambre y sed, y se destruirá al mismo tiempo la causa activa de todos sus movimientos; permanecerá parado estúpidamente o acostado durante días.[36]

Resulta de algún modo paradójico que la obra de Buffon, celebrada por Cassirer como creadora "de un nuevo tipo de ciencia natural" y recomendada desde el punto de vista del método, como similar a los *Principia Mathematica* de Newton,[37] sea la misma que es capaz de argumentar con toda seriedad tanta tontería. Buffon quería guiarse exclusivamente por la experiencia, y ampliar la capacidad de observación de la realidad natural para finalmente generalizar desde los hechos verificados y combinarlos en conclusiones. El empirismo extremo de Buffon lo llevó a desconfiar de las categorías que la razón le impone a la realidad misma, por ejemplo de las nociones de clase y especie. Estas nociones pueden ser útiles mientras se investiga, para introducir algún orden en las cosas observadas; pero casi inevitablemente llevan a confundir las categorías mentales con lo que sucede en la realidad, los signos con las cosas significadas. El nominalismo de Buffon lo lleva entonces a aceptar sólo la existencia de individuos y a rechazar las categorías de especie y género. Buffon encuentra la confirmación de esta idea, precisamente, al estudiar el continente americano, donde los animales no son los mismos de Europa y donde, si se pensara que pueden encontrarse las mismas clases, ellas están tan cambiadas que escasamente las podríamos reconocer.[38] Esta idea, que según Cassirer abre las perspectivas evolucionistas que Darwin aprovecharía más tarde, es sin embargo simultáneamente responsable de juzgar que toda la naturaleza americana es inferior; lo cual demuestra que incluso una ciencia empírica y basada en observaciones puede ser influida por preconcepciones, prejuicios y estereotipos.

La idea de hombres especiales y sin barba, rodeados de un clima frío y hostil, se repite en la literatura de la Ilustración. Voltaire hablaba de los habitantes del continente americano como de "una especie de hombre nuevo, ninguno tenía barba". Según él, la experiencia había demostrado también "qué superioridad tenían estos europeos sobre los americanos, los que, fácilmente vencidos en todas partes, jamás osaron intentar una revolución, aunque fueran más de mil contra uno".[39] El continente americano estaba escasamente poblado, y precisamente por causas naturales: el frío excesivo, la humedad y las inundaciones, las montañas altísimas y los venenos violentos y durables; "por último, la estupidez de la especie humana, en una parte de este hemisferio, ha debido influir mucho en la despoblación".[40] Voltaire repite los mismos conceptos de Buffon acerca de los animales más pequeños, los leones sin melena y la naturaleza húmeda y pestilente.

Montesquieu, por su parte, insiste en la conexión entre climas tropicales y el carácter débil y temeroso de ciertos pueblos:

> no es sorprendente que la cobardía de los pueblos de climas calientes los haya hecho casi siempre esclavos y que el coraje de los pueblos de climas fríos los haya mantenido libres. Se trata de un efecto que deriva de su causa natural.

Esto ha resultado también verdad en América; los imperios despóticos de México y Perú estaban cerca del ecuador, y todos los pequeños pueblos libres estaban y están todavía hacia los polos.[41]

El prejuicio contra los negros es aun más notorio en Montesquieu, y la calidad de sus argumentos desciende a niveles inimaginables. Montesquieu nos dice que si tuviera que defender la esclavitud de los negros diría que el azúcar sería muy cara si su producción no estuviera a cargo de esclavos: "aquellos implicados son negros de la cabeza a los pies, y tienen narices tan aplastadas que es casi imposible sentir compasión por ellos... una prueba de que los negros carecen de sentido común es que aprecian más un collar de vidrio que uno de oro... nos resulta imposible suponer que esta gente sean hombres, porque si tal supusiéramos, empezaríamos a creer que nosotros mismos no somos cristianos".[42] Impresiona la crudeza y también lo menguado de los argumentos de Montesquieu.

El seguidor de Buffon, Cornelio de Pauw, gran defensor de la razón y el progreso, radicaliza los estereotipos antiamericanos y se refiere a los nativos del continente como a poco más que animales, como a seres degenerados a los que rodea una naturaleza en decadencia. Los nativos "tienen menos sensibilidad, menos humanidad, menos gusto y menos instinto, menos corazón y menos inteligencia; de hecho, menos de todo. Son como niños idiotas, incurablemente flojos e incapaces de ningún tipo de progreso mental".[43] De acuerdo con De Pauw, los animales en América pierden la cola, los perros no ladran, los genitales de los camellos no funcionan, el hierro es tan débil que no se puede hacer clavos con él. De Pauw concluye consternado que "es sin duda un espectáculo grande y terrible ver la mitad del globo tan completamente maltratado por la Naturaleza que todo en él es o degenerado o monstruoso".[44]

Cassirer sostiene que la idea kantiana acerca de la necesidad de una "arqueología de la naturaleza" deriva del pensa-

miento de Buffon.[45] También es posible encontrar trazas del pensamiento de De Pauw en algunas ideas kantianas. Por ejemplo, Kant escribía en 1775 que los americanos son "una subraza no bien formada todavía (o medio degenerada)". Tanto su apariencia física como su "frigidez e insensibilidad de temperamento" prueban la larga residencia de sus ancestros en las regiones glaciales del norte: su fuerza vital está casi extinguida y son demasiado débiles para cualquier clase de labor agrícola.[46] En otro lugar Kant argumenta que

> los pueblos americanos son incapaces de civilización. No tienen la fuerza de la motivación; porque carecen de afecto y pasión. No se atraen entre ellos por el amor, y son así también sin frutos. Apenas hablan, nunca se acarician entre sí, se preocupan de nada, y son flojos.[47]

En 1788, Kant considera que el clima es responsable de que la raza americana sea "demasiado débil para el trabajo duro, demasiado indiferente para perseguir algo con cuidado, incapaz de toda cultura, [que esté] de hecho más bajo aun que el negro".[48] En obras escritas a fines del siglo XVIII, Kant continúa afirmando, en la vena de Buffon y de De Pauw, que en América no hay leones, que los pájaros, aunque bonitos y coloridos, no cantan bien, que los hombres se desarrollan precozmente en los trópicos, pero que nunca alcanzan la perfección de las zonas temperadas, etc.[49] Ya vimos que en Hegel se repite la idea de que los pájaros en América tienen colorido plumaje pero ¡no saben cantar! Una vez más sorprende la paradoja de un autor que puso a la razón en el más alto de los pedestales, que entendía por Ilustración la capacidad del ser humano para salir de su inmadurez y dejar de lado los dogmas y las fórmulas para así pensar por sí mismo[50] y que, sin embargo, creía ingenuamente en las descripciones exageradas y extravagantes de Buffon y De Pauw sobre la inferioridad congénita de la naturaleza y la humanidad de América.

Historicismo y abandono de la unidad

Decía al comienzo de este capítulo que el ataque a la razón instrumental comenzó con la misma modernidad, como un polo interno de crítica. Al contrario de las concepciones unitarias, unilineares y universalizantes de la historia, las visiones historicistas acentuaron las diferencias y peculiaridades de cada cultura, las que sólo pueden ser entendidas a través de una comunión empática con el espíritu del pueblo. El historicismo está en la línea del pensamiento esencialista y relativista. Cada cultura tiene una esencia que es básicamente diferente y difícil de aprehender sin un acto de simpatía histórica, sin la capacidad para conectarse con su espíritu básico. Esta conexión empática interna con el espíritu de una persona o pueblo es el objetivo de la hermenéutica. No entenderíamos la antigüedad en general ni documentos y obras de arte individuales

> si nuestro espíritu no estuviera unido esencialmente con el espíritu de la antigüedad, de tal manera que pueda absorber dentro de sí este espíritu que es sólo temporal y *relativamente* ajeno. Toda comprensión y entendimiento no sólo de un mundo ajeno sino también de otra persona es simplemente imposible sin la unidad original y el parecido de todo contenido espiritual y sin la unidad original de todas las cosas en el Espíritu.[51]

Este esfuerzo por entender requiere sacrificar prejuicios y puntos de vista estrechos y, por lo tanto, fácilmente se lo puede interpretar como la única manera de reconocer verdaderamente al otro como diferente, sin reducirlo a los parámetros de la cultura propia. La tendencia a evaluar otras culturas en términos de la propia lleva a la arrogancia cultural. Los valores e ideales de diferentes culturas son inconmensurables e irreducibles entre sí. No puede existir, por ello, una sociedad o cultura ideal. Como dice J. G. Herder, "la misma idea de una cultura superior europea es un insulto evidente a la

majestad de la naturaleza".[52] No existen valores universalmente válidos. Al entender otras culturas, la evaluación comparativa de valores y los juicios morales no tienen sentido, porque no hay una medida común. Todas las culturas son igualmente válidas. Contra la unidad fundamental de la historia, Herder oponía el pluralismo que surgía de la interacción entre la singularidad del espíritu humano y la tierra. Lo que da a un pueblo un sentido de identidad es una cultura compartida que se manifiesta principalmente en el lenguaje. Consecuente con estos principios, Herder se opuso al colonialismo y al comercio de esclavos. Sin embargo, no sólo destacó la diversidad cultural, sino que se esforzó por mostrar que todos los seres humanos pertenecen a la misma especia humana y que la idea misma de raza debe ser rechazada:

> Pero tu, oh hombre, hónrate a ti mismo: ni el pongo ni el gibón es tu hermano, pero el americano (indio) y el negro lo *son*. A estos no debes por lo tanto oprimir, o matar, o robar; porque son hombres como tú...
> Me gustaría expresar la esperanza que las distinciones que se han hecho –por un celo de exactitud científica perfectamente laudable– entre diferentes miembros de la especie humana no van a ser llevadas más allá de sus límites. Algunos, por ejemplo, han creído justo emplear el término *razas* para indicar cuatro o cinco divisiones de regiones de origen o de piel. No veo la razón para emplear este término... Los colores de la piel se funden entre ellos; las formas siguen el carácter genético, y en suma son, en último término, diferentes gradaciones de la misma gran pintura.[53]

Sin embargo, aunque Herder minimizó las diferencias raciales, tendió a sobreenfatizar las diferencias culturales. Para él, cada pueblo que hablaba una lengua diferente era una nación diferente con derecho a su propia identidad y gobierno. El sentido de la identidad colectiva le parecía tan importante como una manera de alcanzar la felicidad nacional que,

aunque no propiciaba la guerra, creía que los conflictos con otras naciones podían al menos tener un aspecto positivo: reforzar la cohesión interna, lo que en sí era bueno. En la misma vena, Herder no se opone a encontrar algún sentido en el prejuicio y el nacionalismo estrechos:

> Si, en este desarrollo desde tendencias nacionales particulares hacia formas particulares de felicidad nacional, aumenta mucho la distancia entre las naciones, encontramos que surgen los prejuicios. El egipcio detesta al pastor y al nómade y desprecia al griego frívolo. Del mismo modo, los prejuicios, el juicio del populacho y el nacionalismo estrecho surgen cuando chocan las disposiciones y las esferas de felicidad de dos naciones. Pero el prejuicio es bueno, en su tiempo y en su lugar, porque la felicidad puede surgir de él. Urge a las naciones a converger con su centro, las amarra más firmemente a sus raíces, las impulsa a hacer crecer a su pueblo.[54]

Estos mismos principios llevaron a Herder a defender la nacionalidad y la lengua alemanas contra el entrometimiento de la cultura francesa. Isaiah Berlin ha argumentado que Herder fue un ardiente nacionalista, pero no en sentido político. No tuvo sueños de dominación y abominaba de las dictaduras de estado. El nacionalismo de Herder habría sido ciertamente antifrancés, pero en sentido cultural: habría tratado de salvaguardar las canciones populares genuinas y la lengua alemana. Los sentimientos antifranceses que Herder expresa con toda libertad habrían sido un alegato en favor de la auto-determinación cultural. Sin embargo, es difícil no advertir algunas de las peores consecuencias del nacionalismo de Herder. No creo que sea posible, por ejemplo, negar toda implicación política a expresiones como "vomita el horrible fango del Sena"; "mejor alemanes, sean lo que sean, que falsos ingleses, franceses, griegos"; "despierta, nación alemana", etc.[55] Aun un análisis tan positivo de Herder como el que hace Isaiah Berlin, reconoce que "en verdad, esta puede haber sido

la primera etapa de un desarrollo destinado en sus fases posteriores a llegar a ser nacionalista y chauvinista en el pleno sentido agresivo de éstos términos".[56] Esto muestra que el historicismo, que suele sobrevalorar la diferencia, puede, paradójicamente, conducir a la construcción del otro como una amenaza, aunque sólo intente salvaguardar la cultura propia. De este modo, el historicismo provee en la práctica la justificación de un *apartheid* cultural.

Berlin argumenta que "Herder fue uno de los líderes de la revuelta romántica contra el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico" y "un crítico agudo y sin piedad de la Ilustración francesa".[57] Lukács tiene una visión más moderada y cree que no se debe reducir el historicismo de Herder, Vico y Hamann al irracionalismo. Ellos no atacaban la razón y el progreso, sólo buscaban desarrollar la razón en la historia.[58] Lukács tiene probablemente razón en objetar que se aplique a Herder el término "irracionalista", pero es verdad que su relativismo, esencialismo y énfasis en la diferencia terminaron en una forma de nacionalismo que algunas veces bordeó el racismo.

La filosofía de F. W. J. von Schelling es, más claramente, uno de los primeros casos de irracionalismo que surgió como respuesta a la crisis filosófica creada por la revolución francesa. El irracionalismo de Schelling se manifiesta en su idea de que el conocimiento es adquirido primariamente a través de la intuición intelectual y no por los conceptos que elabora la razón. Esto podía verse principalmente en el arte, donde la intuición intelectual se objetiva a sí misma. La estética se transformó así en el centro y el método de la filosofía, en la única manera de penetrar el misterio de las cosas-en-sí-mismas. Más tarde, Schelling comenzó a destacar más el rol de la religión y menos el papel de la estética como el corazón de la intuición. Cualesquiera sean las diferencias entre Herder y Schelling, este último también terminó apoyando ideas racistas con el mismo procedimiento de sobrevalorar la diferencia y la discontinuidad. En un pasaje que nos recuerda a Hegel, Schelling argumenta así:

la raza humana, lejos de ser un todo indivisible y compacto, se presenta como dividida en dos grandes masas, de tal manera que el aspecto humano parece residir sólo en una parte. En efecto, una de ellas, la más grande, se encuentra excluida de las tradiciones comunes de la especie humana, eliminada de la historia, incapaz, desde el comienzo de la historia, de organizarse en estados y pueblos o de participar en el trabajo progresista del espíritu humano, incapaz de enriquecer el conocimiento humano regular y sistemáticamente, extranjera a todo arte que vaya más allá de la habilidad instintiva...[59]

Todo esto vale especialmente para los nativos africanos y sudamericanos. Pero, de acuerdo a Schelling, los pueblos sudamericanos son más dóciles y débiles y por lo tanto desaparecerán tarde o temprano, incapaces de resistir el encuentro con los españoles. Las razas humanas son fundamentalmente desiguales hasta el extremo que es dudosa la existencia de estándares comunes de racionalidad. Schelling argumenta que "diferencias tales como las existentes entre *kafirs*, *abisinios* y *egipcios* alcanzan al mundo de las ideas".[60] A aquellos que objetan que esas opiniones "podrían conducir finalmente a la justificación científica de la esclavitud", Schelling responde con un argumento retorcido y falaz que sin ninguna vergüenza intenta recurrir a la autoridad del obispo Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los indios sudamericanos, para pintar la esclavitud como una operación misericordiosa destinada a salvar tanto a los indios como al alma negra:

no es debido a una mente malvada o al desprecio de los hombres que Las Casas concibió y llevó a cabo el proyecto de reemplazar a la débil raza americana por la robusta raza africana en la explotación de las minas de oro y plata, proyecto que, por cierto, no ha tenido como consecuencia el comercio de esclavos negros (porque esta gente desafortunada ya había sido víctima de tal comercio, y bajo su forma más odiosa), sino la exportación de negros, que un espíritu compasivo pudo considerar la única manera de salvar de la muerte eterna esta raza humana abandonada a la terrible barbarie y estas almas perdidas casi sin esperanza.[61]

Aunque Schelling reconoce en una nota a pie de página, que Las Casas no fue el primero que concibió el proyecto de reemplazar indios por esclavos negros en las minas, insiste en que Las Casas escribió acerca de esto en 1517 y en que se organizó a partir de ese momento el tráfico de esclavos negros. Que Las Casas tuvo esta idea es históricamente cierto; pero no es exacto decir que a partir de sus palabras se organizó el comercio de esclavos. Cuando escribió sobre este tema, el tráfico de esclavos ya había empezado. Es también poco honesto no aclarar que posteriormente Las Casas lamentó mucho haber propuesto esa idea. Sea como sea, la intención de Schelling era, a todas luces, justificar la esclavitud negra; lo cual muestra que las teorías que acentúan las diferencias también pueden caer en el racismo.

Es fácil creer que el racismo sólo deriva de no reconocer diferencias, de no aceptar al otro como es, con sus especificidades culturales. Por eso el relativismo y el pluralismo parecen la respuesta. Lo que es bueno para los europeos no es necesariamente bueno para los latinoamericanos. De este modo, se duda de toda verdad que pretenda ir más allá de los usos culturalmente aceptados por un conjunto de valores, y el pluralismo parece preferible. Pero si se afirma que algunas creencias no sólo se justifican porque son hábitos de vida que gozan de cierto valor social dentro de cierta cultura, sino porque están basadas en buenas razones, entonces el pluralismo desaparece y el racismo parece emerger. Recuerdo que un prestigiado periodista inglés lo decía en estos términos, en una entrevista de televisión: si se quieren tener valores éticos absolutos, entonces se será racista, porque no se tolerarán los valores equivocados de otro pueblo. Parece plantearse una antítesis entre ética y pluralismo, entre la verdad y las buenas relaciones étnicas.

Pero esta es sólo una apariencia, no una paradoja real que torne necesariamente incompatibles verdad y aceptación del otro. No es el caso, en modo alguno; no se debe optar entre el racismo y la verdad. De hecho, diría que en el relativismo cultural subyace una forma más profunda de racismo. La negación absoluta de una verdad común y de valores universales puede conducir fácilmente a la negación de una naturaleza compartida entre participantes de culturas supuestamente inconmensurables. De aquí hay sólo un pequeño paso al racismo, que adopta la forma que construye al otro como absolutamente diferente, como poseedor de estándares diferentes (y usualmente inferiores) de humanidad. Esta forma de racismo, enmascarada como pluralismo, es denunciada por Edward Said en las expresiones de H. A. R. Gibbs, para el cual "los orientales nunca han entendido el significado de autogobierno de la manera como nosotros lo entendemos", y, por lo tanto, "aplicar la psicología y la mecánica de las instituciones políticas occidentales a situaciones árabes o asiáticas es puro Walt Disney".[62]

Algo similar me fue expresado personalmente por una bien intencionada señora inglesa: la democracia está bien para nosotros, británicos, que tenemos personalidades moderadas y estables; pero cuando se trata de las pasiones del carácter latino, ustedes necesitan dictadores o regímenes autoritarios que las controlen: la democracia no puede tener éxito en cualquier lugar del mundo.

Esta es una forma de racismo más profunda, que consiste en pensar que ciertos pueblos no pueden alcanzar el mismo nivel de racionalidad que tienen otros, que son demasiado diferentes. Este ejemplo se repite en educación cuando en vez de preparar a los estudiantes de las minorías étnicas en los estándares de la mayoría de los niños, se argumenta que requieren de otras asignaturas que se adaptan mejor a su cultura específica; pero, como las estudian con exclusión de las oficialmente exigidas, dañan de modo irrevocable sus posibilidades futuras en la sociedad. El problema ha sido bien presentado por Said:

> ¿Se puede dividir la realidad humana, así como en verdad la realidad humana parece genuinamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades, incluso razas, claramente distintas y sobrevivir humanamente a las consecuencias? Por sobrevivir a las consecuencias humanamente, entiendo la pregunta acerca de si existe una manera de evitar la hostilidad expresada por la división, digamos, de los hombres entre "nosotros" (occidentales) y "ellos" (orientales). Porque tales divisiones son generalidades cuyo uso histórico y actual ha sido realzar la importancia de la distinción entre algunos hombres y otros hombres, habitualmente con fines no particularmente admirables.[63]

Para algunas minorías étnicas este problema no tiene una solución fácil en una sola dirección, porque quieren ser respetadas en su diferencia, son orgullosas de ser distintas y no quieren ser asimiladas por la cultura predominante; pero, al mismo tiempo, no quieren ser discriminadas o miradas como inferiores por esta causa. El punto parece ser que ni la identidad total ni la diferencia total pueden garantizar la construcción verdaderamente igual del otro. Como Tzvetan Todorov lo ha dicho, "queremos una igualdad que no signifique necesariamente identidad, pero también una diferencia que no degenere en superioridad-inferioridad".[64] Con respecto a este ideal, los dos principales discursos que coexisten en la modernidad presentan algunos peligros. Si las teorías racionalistas contienen el peligro del etnocentrismo (falta de respeto al otro), totalitarismo (falta de respeto a la diferencia), universalismo (falta de respeto a las especificidades locales y espaciales) y ahistoricidad (falta de respeto a las especificidades históricas y temporales), el historicismo contiene el peligro del particularismo racista (acentuación de la diferencia), esencialismo (identidad cultural como un espíritu inmutable), relativismo (la verdad es imposible) e irracionalismo (ataque a la razón).

NOTAS

1. H. Barth ha introducido una distinción útil entre historicismo como "un método que busca entender al hombre, su cultura y la sociedad en sus singularidades históricas" y el historicismo filosófico que surgió a consecuencia del anterior: "la concepción del hombre como el ser histórico por excelencia comenzó a invalidar las ideas que asumían a la razón humana como esencialmente inmutable. La verdad se relativizó: cada época, cada grupo social unificado, cada nación o cultura se pensó que tenía su propia verdad". Véase H. Barth, *Truth and Ideology* (Berkeley, University of California Press, 1976), p. 181.
2. G. Lukács, *The Destruction of Reason* (Londres, Merlin Press, 1980), pp. 16 y 99.
3. No estoy argumentando que las teorías universalistas típicas de la modernidad no reconocen ninguna clase de discontinuidad histórica. Por supuesto que sí lo hacen, como lo muestra claramente la teoría de Marx de los modos de producción y del cambio revolucionario. El punto es, sin embargo, diferente, y no se relaciona con concebir la historia evolucionando sin problemas, porque, aunque Marx anticipó rupturas revolucionarias, de todos modos vio que la historia tenía una dirección global. Es este sentido de dirección lo que el historicismo cuestiona.
4. J. Habermas, "Modernity – An Incomplete Project", en T. Docherty, Ed., *Postmodernism. A Reader* (Brighton, Wheatsheaf, 1993).
5. La expresión inglesa típica, utilizada por la economía política clásica para referirse a estas naciones, era "unimproving nations".
6. Véase J. B. Say, *Cours Complet d'Economie Politique Pratique* (Roma, Edizioni Bizzarri, 1968), Parte 4, capítulo XXVI, p. 311, citado en J. P. Platteau, *Les Economistes Classiques et le Sous-Développement* (Namur, Presses Universitaires de Namur, 1978), vol. 1, p. 192: "'En interés de la especie humana', las naciones europeas avanzadas deben mantener y aun incrementar su influencia en Asia... es evidente que 'con sus déspotas y supersticiones, Asia no tiene ninguna buena institución que perder' pero 'puede recibir muchas muy buenas de los europeos'".
7. T. R. Malthus, *An Essay on Population* (Londres, J. M. Dent, 1952), vol. 2, libro III, capítulo IV, p. 30.
8. T. R. Malthus, *Principles of Political Economy* (Londres, International Economic Circle, Tokyo and the London School of Economics and Political Science, 1936), libro II, sección IV, pp. 337-341.
9. J. Mill, *The History of British India* (Londres, Baldwin, Cradock and Joy, 1820), vol. II, libro II, capítulo X, p. 195.
10. D. Ricardo, carta a J. Mill, 6 enero 1818, en P. Sraffa (ed.), *The Works and Correspondence of David Ricardo* (Londres, Cambridge University Press, 1951), vol. VII, p. 243.

11. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986), pp. 162-171.
12. Citado por A. Gerbi, *The Dispute of the New World: the History of a Polemic 1750-1900* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973), p. 429-430.
13. G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, p. 167.
14. K. Marx, carta a F. Engels, 2 diciembre 1854, en K. Marx, *Materiales para la Historia de América Latina* (Mexico, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980), pp. 203-204.
15. F. Engels, "Democratic Pan-Slavism", *Neue Rheinische Zeitung*, 15 febrero 1849, en K. Marx, *The Revolutions of 1848*, ed. D. Fernbach (Harmondsworth, Penguin, 1973), p. 230.
16. F. Engels, "Die Bewegungen von 1847", *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 23 enero 1848, en K. Marx and F. Engels, *Materiales para la Historia de América Latina*, p. 183.
17. Véase K. Marx, "The Future Results of the British Rule in India", en K. Marx, *Surveys from Exile*, ed. D. Fernbach (Harmondsworth, Penguin, 1973).
18. Ibíd., p. 324.
19. K. Marx, "Bolívar y Ponte", *The New American Cyclopaedia*, vol. III, 1858, en K. Marx and F. Engels, *Materiales para la Historia de América Latina*, pp. 76-93.
20. K. Marx, carta a F. Engels, 20 noviembre 1862, en K. Marx and F. Engels, *Materiales para la Historia de América Latina*, p. 286.
21. E. Said, *Orientalism* (Londres, Penguin, 1985), p. 13.
22. D. Hume, "Of National Characters" en D. Hume, *Essays: moral political and literary*, eds. T. H. Green and T.H. Grose (Londres, Longmans, Green and Co., 1875), vol. I, p. 252.
23. J. Locke, *Two Treatises of Civil Government* (Londres, J. M. Dent & Sons Ltd, 1955), libro II, capítulo IV, § 23 y 24, p. 128. Véase también § 85, p. 158.
24. Véase M. Horkheimer, *Eclipse of Reason* (Nueva York, Seabury Press, 1974).
25. Ibíd., p. 19.
26. Ibíd., p. 24.
27. Ibíd., p. 25.
28. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, Oxford University Press, 1978), p. 457.
29. Ibíd., p. 458.
30. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Londres, J. M. Dent & Sons Ltd., 1948), libro IV, capítulo XVII, § 1, p. 325.
31. Ibíd., pp. 325-326.
32. Ibíd., capítulo XVIII, § 2, p. 334.
33. Véase sobre esto R. Echeverría, *El Búho de Minerva* (Santiago, PIIE, 1988), pp. 65-71.
34. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, libro IV, capítulo VI, §7, p. 282.

35. H. M. Bracken, "Essence, Accident and Race", *Hermathena*, Nº CXVI (1973), p. 84.
36. Citado por A. Gerbi, *The Dispute of the New World*, p. 6. Tomado de Buffon, *Oeuvres Complètes* (París, Delangle, 1824-1828), vol. XV, pp. 443-446.
37. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton N. J., Princeton University Press, 1951), p. 77.
38. Ibíd., p. 79.
39. Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, Oeuvres Complètes* (París, Garnier Frères, 1878), vol. 12, p. 380 y 381.
40. Ibíd., p. 390.
41. Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (Cambridge, Cambridge University Press, 1989), libro 17, capítulo 2, p. 278.
42. Ibíd., libro 15, capítulo 5, p. 250.
43. Citado por A. Gerbi, *The Dispute of the New World*, p. 55.
44. Ibíd., p. 58.
45. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, p. 79.
46. Citado por A. Gerbi, *The Dispute of the New World*, p. 330.
47. Ibíd.
48. Ibíd., p. 331.
49. Ibíd. pp. 331-332.
50. I. Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'", in I. Kant, *Political Writings*, ed. H. Reiss (Cambridge, Cambridge University Press, 1992), p. 54.
51. J. Wach, *Das Vertehen* (Tübingen, Mohr, 1926), vol. 1, pp. 39 y 37. Citado por W. Outhwaite, *Understanding Social Life* (Londres, Allen & Unwin, 1975), p. 19.
52. J. G. Herder, *Ideas for a Philosophy of the History of Mankind*, libro VII, § 1, en F. M. Barnard, Ed. *J. G. Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969), p. 311.
53. Ibíd., p. 284.
54. J. G. Herder, *Yet Another Philosophy of History*, sección II, in F. M. Barnard, Ed. *J. G. Herder on Social and Political Culture*, pp. 186-187.
55. I. Berlin, "Herder and the Enlightenment", en E.R. Wasserman, Eds., *Aspects of the Eighteen Century* (Baltimore, The John Hopkins Press, 1965), p. 76.
56. Ibíd., p. 74.
57. Ibíd., p. 47.
58. G. Lukács, *The Destruction of Reason*, p. 125.
59. F. W. von Schelling, *Introduction a la Philosophie de la Mythologie* (París, Aubier, 1945), vol. II, p. 279.
60. Ibíd., p. 286.
61. Ibíd., pp. 292-293.
62. E. Said, *Orientalism*, p. 107.
63. Ibíd., p. 45.
64. S. Todorov, *La Conquista de América: el Problema del Otro* (México, Siglo XXI, 1989), p. 259.

CAPITULO 3

IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD NACIONAL EN EL PROCESO DE GLOBALIZACION

La modernidad y sus "otros"

La mayoría de las teorías universalistas críticas de la ideología fueron construidas en Europa Occidental e implícitamente operan con el concepto de razón instrumental desarrollado por la Ilustración. Este concepto era visto como lo opuesto a las visiones del mundo religiosas y metafísicas, típicas de las antiguas sociedades feudales europeas. Pero la razón instrumental se contrastaba también con lo que sucedía simultáneamente en otras partes del mundo. La mayoría de estas teorías tenía concepciones de lo no-europeo, del "otro", que acentuaban el contraste entre sus modos caóticos e irracionales de vida y una noción más bien triunfalista y optimista de su propia identidad cultural, racional y europea. Tal identidad se concebía a sí misma como el centro donde la historia se estaba haciendo, y colocaba o reconocía a las demás culturas como periféricas y marginales. La razón iba a liberar a la humanidad de la infelicidad. El conocimiento y la ciencia eran las claves para la educación y el progreso. No debe sorprender, por lo tanto, que el mundo más allá de Europa se concibiera como el mundo de la infelicidad y el atraso: la razón instrumental y la ciencia no estaban allí bien desarrolladas. En ese vasto mundo de afuera, Europa creía que tenía una misión que cumplir. Tal como la burguesía había logrado imponer su razón calculadora en Europa, así también era necesario civilizar aquellos países que parecían comparativamente atrasados y sin progre-

so. La lucha contra los engaños de la ideología tenía que continuar en otras tierras.

Por supuesto, es posible interpretar esta misión autoasignada como un mal disimulado interés económico en explotar las materias primas y los nuevos mercados de países lejanos. Pero aun Marx, que era profundamente crítico de tales intereses, pensaba que esta expansión europea al extranjero era inevitable y, hasta cierto punto, necesaria. De allí su famosa idea de que Inglaterra tenía que cumplir una doble misión en la India: una destructiva, la eliminación de los viejos modos de producción, y otra regeneradora, la introducción del capitalismo que conduciría al desarrollo y al progreso. Por lo tanto, aun en la visión del marxismo, la crítica más avanzada del capitalismo, la misión de Europa suponía conquista y destrucción para producir progreso. Los motivos podían ser viles, pero las leyes históricas actuaban a través de ellos.

En este contexto, las teorías del desarrollo, acompañadas de sus respectivas críticas de la ideología, se encontraron y construyeron al "otro" que tenía que ser salvado de su patrón tradicional de atraso y estancamiento. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, la modernidad y sus teorías universalizantes y totalizantes fueron criticadas desde el comienzo por versiones historicistas que destacaban la diferencia contra la uniformidad, el relativismo cultural contra la verdad objetiva y la discontinuidad histórica contra las concepciones unilineales y teleológicas de la historia. Pero estas posiciones críticas de la modernidad no cesaron necesariamente de construir a Europa como el centro y al "otro" no-europeo como marginal e inferior. Mientras las teorías universalizantes miraban al "otro" desde la perspectiva del sujeto racional europeo, reduciendo todas las diferencias culturales a su propia unidad, las teorías historicistas miraban al "otro" desde la perspectiva de su arreglo cultural único y específico, acentuando la diferencia y la separación. Mientras las primeras podían descuidar la especificidad del "otro", las segundas podían conducir a una construcción de un "otro" tan diferente que parecía inferior o menos humano.

La formación de identidades culturales supone la noción del "otro"; la definición del sí mismo cultural siempre implica una distinción con los valores, características y modos de vida de otros. En la construcción de cualquier versión de identidad cultural, la comparación con el "otro" y la utilización de mecanismos de oposición al "otro" juegan un papel fundamental: algunos grupos, modos de vida o ideas se presentan como fuera de la comunidad. Así surge la idea del "nosotros" en cuanto opuesto a "ellos" o a los "otros". Para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los que están fuera. El otro puede definirse al menos en tres dimensiones. En primer lugar está la dimensión temporal; el o lo otro es el pasado en contraposición con el cual se construye un proyecto nuevo. Así por ejemplo, muchas teorías típicas de la modernidad entienden a la sociedad moderna en oposición a la sociedad tradicional. El otro es todo lo que es "pre" o anterior a la nueva sociedad, lo obsoleto, lo primitivo y lo atrasado en el tiempo.

En segundo lugar, también se puede definir al otro en el contexto de la propia sociedad como aquel que no cumple con algún requisito básico característico. La mayoría de los discursos de la modernidad, por ejemplo, encuentra en la razón y la civilización, y aquellos que las representan, la fuente más importante de identidad cultural. De allí que haya también ciertas categorías sociales identificables (pero subordinadas dentro de la misma modernidad) que representan, para las versiones dominantes, la falta de razón. Wagner considera que las clases trabajadoras, las mujeres y los locos son tres categorías de "otros" que la modernidad temprana identifica por su falta de razón.[1] A las clases trabajadoras se las consideró al principio peligrosas, pues sus desmedidas aspiraciones introducirían el desorden en la sociedad. Las mujeres, a su vez, fueron sistemáticamente excluidas de la vida pública y política durante todo el siglo XIX y buena parte del XX, debido a una supuesta "emocionalidad", "falta de control" y de racionalidad. Por último, locos e insanos, representaban también al otro irracional que no tiene control de sí mismo.

En tercer lugar está la dimensión espacial, según la cual el "otro" es aquel que vive fuera, el bárbaro o primitivo que no ha sido civilizado todavía. Es muy importante entender que la presencia del otro no-europeo fue siempre decisiva en la construcción de las identidades culturales europeas desde el siglo XVI en adelante. El descubrimiento y conquista de América, en particular, jugó un rol muy importante, porque coincidió con el inicio de la modernidad, con el comienzo del capitalismo y la formación de las naciones-estado europeas. La formación de identidades culturales europeas durante el comienzo de la modernidad, por lo tanto, se produjo en oposición a ciertos "otros", provistos no solo por el propio pasado feudal, no sólo por los propios sectores sociales no-racionales, sino también por la realidad presente pero espacialmente distinta de América, Africa y Asia. En todos estos casos la oposición al otro parece estar determinada por criterios de racionalidad. Así, un cuadro más o menos completo de "otros" de la modernidad temprana y sus "sinrazones" podría ser, entonces:

salvajismo	:	negros, salvajes y pueblos no-civilizados
tradición	:	nobles, sacerdotes
desorden	:	clases trabajadoras y las masas
emoción	:	mujeres
insanidad	:	locos

Está de más decir que algunos de estos sectores dejaron más tarde de jugar el papel fundamental del "otro" y fueron poco a poco incorporados. Esto vale especialmente en el caso de las clases trabajadoras y las mujeres, los dos sectores más próximos a la propia sociedad y numéricamente muy importantes. Esto resultó en parte de sus propias luchas exitosas y de compromisos sociales que concedían carta de ciudadanía a estos sectores a cambio de moderación y orden. Mientras más avanzada la modernidad, la "otredad" se va concentrando en la dimensión espacial, en aquellos que viven fuera o que "vienen de fuera". Por eso los factores étnicos adquieren preponderancia en la definición contemporánea del otro. Sin

embargo, los otros factores internos nunca han dejado de tener presencia, aunque sea marginal. Un caso notable es, por ejemplo, la cruzada neoconservadora de la Sra. Thatcher en Gran Bretaña, que hizo un serio intento por renovar los viejos valores militares de la identidad inglesa; al enemigo externo, representado por Argentina, se sumó el "enemigo interno": los sindicatos a quienes había que derrotar para lograr el éxito económico del país. Algo similar intentó el gobierno de Pinochet en Chile: obreros y pobladores volvieron a ser clases peligrosas para la seguridad nacional.

Volvamos, sin embargo, al "otro" que vive o viene de fuera y que configura la situación determinante en la formación de la identidad cultural latinoamericana bajo el impacto de la conquista. En el encuentro entre culturas el poder está siempre involucrado, especialmente si una de ellas posee una base económica y militar más desarrollada. Siempre que hay un encuentro conflictivo y asimétrico entre diferentes culturas, sea por invasión, colonización o extensas formas de comunicación, surge la pregunta por la identidad cultural; esta no suele plantearse en situaciones de relativo aislamiento, prósperas y estables. Para que la identidad se convierta en un problema, se requiere de un período de inestabilidad y crisis, una amenaza a los modos establecidos de vida. Como lo ha dicho Mercer, "la identidad sólo es un tema cuando está en crisis, cuando algo que se supone fijo, coherente y estable es desplazado por una experiencia de duda e incertidumbre".[2] Esto nos da una clave sobre lo que normalmente se entiende por identidad. Las ideas principales asociadas con ella parecen las de permanencia, cohesión y reconocimiento. Cuando hablamos de identidad, solemos implicar una cierta continuidad, unidad y autoconciencia.[3] Estas características casi siempre se dan por descontadas, a menos que se advierta una amenaza a un modo de vida.

El tema de la identidad cultural está íntimamente relacionado con el tema de la identidad personal, en el sentido de que la cultura define una serie de categorías –como nación, sexualidad, clase, género, religión, etnia, etc.– que son los

determinantes principales de la identidad personal. Pero la cultura debe entenderse en un doble nivel. Por una parte, expresa un discurso elaborado, articulado y riguroso, pero por otra también expresa los significados enraizados, muchas veces implícitamente y sin elaboración, en la gran diversidad de modos de vida cotidianos de la gente. Los discursos públicos, más articulados y altamente selectivos, pueden ser ideológicos cuando ocultan una tan rica diversidad de relaciones sociales, normas y significados, y privan de representación a importantes elementos culturales de la base. En este capítulo voy a explorar algunos problemas que surgen en torno de la noción de identidad cultural, las diferentes maneras como puede ser concebida, sus conexiones con concepciones de identidad personal desarrolladas por el pensamiento filosófico moderno, sus relaciones con los conceptos de razón e ideología y con el proceso de globalización que continúa polarizándose en centro y periferia.

Modernidad e identidad personal

Una de las principales características filosóficas de la modernidad es que pone al ser humano en el centro del mundo, lo erige en la medida de todas las cosas, en contra de la visión del mundo teocéntrica que prevalecía en la Edad Media. El ser humano pasó a ser "el sujeto", la base de todo conocimiento, el señor de todas las cosas, el punto de referencia necesario de todo lo que sucede. Pero en sus comienzos esta concepción del sujeto fue abstracta e individualista, separada de la historia y las relaciones sociales, es decir, privada de un sentido de cambio y de su dimensión social. El sujeto fue concebido como una esencia inherente en el ser humano. Por esta razón las concepciones filosóficas modernas de identidad se basaron en la creencia en la existencia de un sí mismo, o centro interno, que emerge con el nacimiento, como un alma o esencia, y que, a pesar de desarrollar diversas potencialidades en el tiempo, permanece básicamente el mismo durante toda la vida, proveyendo así un sentido de continuidad y autoconciencia.

Taylor ha argumentado con razón que el concepto moderno del sí mismo está constituido por un cierto sentido de interioridad.[4] La distinción entre lo interior y lo exterior no se encuentra en los filósofos anteriores. Es cierto que para muchos pensadores premodernos el ser humano podía alcanzar control sobre el sí mismo siguiendo a la razón y desoyendo a los sentidos. Pero seguir a la razón era volverse hacia las ideas, como en Platón, o volverse hacia Dios, como en San Agustín. En ambos casos, la fuente de nuestro dominio racional del sí mismo no radica en la interioridad, sino que reside afuera, en las ideas o en Dios. La modernidad, por el contrario, coloca el origen mismo de la fuerza moral en la interioridad del sujeto.[5]

Este sí mismo, ya dado o *a priori*, era lo que Descartes buscaba mostrar irrefutablemente al argumentar que si hay pensamiento, entonces necesariamente hay algo que piensa: *cogito ergo sum*. Las ideas ya no tienen una realidad ontológica separada, como en Platón, sino que sólo existen interiormente, son pensadas por la mente. Y si son pensadas, hay alguien, un sí mismo irreducible, que las piensa. Para Descartes, la identidad era identidad de sustancia. Aunque Locke era escéptico del dualismo cartesiano y negaba toda importancia a la identidad concebida como una similitud de sustancia metafísica, su propia filosofía también acentuó el punto de vista del sujeto, pero desde un ángulo distinto. Su posición filosófica buscaba mostrar que, más allá de la metafísica, la identidad importaba porque la responsabilidad moral dependía de ella. Locke definió el sí mismo como "esa cosa consciente y pensante... que es sensible o consciente del placer y del dolor, capaz de felicidad o sufrimiento, y que, por lo tanto, se preocupa de sí misma hasta donde esa conciencia se extiende".[6] La continuidad de la conciencia en el tiempo era crucial para la constitución del sujeto. La identidad personal dependía de la memoria. Locke argüía que "tan lejos como esta conciencia pueda extenderse hacia atrás a cualquier acción o pensamien-

to pasado, hasta allí alcanza la identidad de esa *persona*".[7] La continuidad o similitud de conciencia permitía a la identidad existir y tal identidad era la base de la responsabilidad moral.

A diferencia de Locke, Leibniz argumentaba que la identidad personal requería una identidad de sustancia metafísica, pero también insistía, siguiendo a Locke, en la importancia de la conciencia para la formación de un sujeto moralmente responsable:

> el alma inteligente, sabiendo lo que es y siendo capaz de decir este "yo" que tanto dice, no solo permanece y subsiste metafísicamente (lo que hace más totalmente que los otros), sino que también permanece moralmente la misma y constituye la misma personalidad. Porque es la memoria o el conocimiento de este "yo" lo que lo hace capaz de recompensa y castigo.[8]

Es cierto que en escritos posteriores Leibniz parece dudar de la necesidad de la conciencia para la identidad, ya que alguien podría enterarse de sucesos de su vida anterior (que no son conscientes debido a enfermedad u olvido) por vía de otros. Sin embargo, la conciencia del pasado prueba la responsabilidad moral. Todos los seres humanos retienen impresiones (percepciones pequeñísimas) de lo que les sucede y aunque después no las recuerdan inmediatamente, podrían hacerlo en cualquier momento. No sería razonable suponer que la memoria puede perderse más allá de toda posibilidad de recuperación: la misma existencia de esas percepciones provee los medios de una posible recuperación.[9]

De Descartes a Leibniz, por lo tanto, se desarrolla la concepción de un sujeto individual aislado que es también el punto de partida de muchos filósofos del siglo XVIII. Sin embargo, en Kant, el sujeto asumió un carácter aún más trascendental y abstracto. Más que un individuo concreto, el sujeto llega a ser la misma conciencia. Para Kant, los seres humanos pertenecen tanto al mundo de los fenómenos (naturaleza) como al mundo de los noumenos (lo inteligible). En cuanto

parte de la naturaleza, uno puede observarse a sí mismo, pero el conocimiento de ese sí mismo está enmarcado, así como el de todo otro objeto de la naturaleza, por las categorías *a priori* del conocimiento. Por lo tanto, "la identidad que yo me imputo a mí mismo como persona, no puede ser mirada simplemente como una propiedad de esa persona, sino que yace a priori en el sujeto que percibe, es una ficción inevitable de ese sujeto".[10] Por eso, lo que constituye al verdadero sí mismo es el mundo de los noumenos, es decir, la habilidad para ir más allá del mundo de los sentidos en orden a someterse a las leyes morales prácticas dictadas por la razón. De allí que, en último término, la razón sea la creadora del sujeto; al establecer la ley moral, la razón unifica al sí mismo y lo hace responsable.[11] El sujeto es, por lo tanto, un deber ser, un ser que llega a ser un verdadero sí mismo al obedecer la ley moral.

Kant sacó al concepto de identidad del campo de la experiencia sensible y lo llevó al campo de la metafísica. La noción kantiana del sujeto es ahistórica, supratemporal y abstracta. Hegel le agrega la dimensión histórica y la referencia al otro: el mundo es concebido como una unidad referida al sujeto, pero está en constante cambio histórico. El sujeto puede todavía ser la conciencia absoluta o la Idea, pero es un sujeto en movimiento, en un viaje durante el cual se manifiesta a sí mismo en una variedad de formas (que incluyen los espíritus de los pueblos, diferenciados nacionalmente) y reproduce progresivamente su identidad en un nivel superior. Además, para Hegel la autoconciencia incluye una referencia necesaria al otro: "La autoconciencia existe en sí y para sí, por el hecho que existe para otra autoconciencia; es decir, *existe* sólo al ser conocida o 'reconocida'".[12]

Marx fue uno de los primeros autores, dentro de la modernidad, que atacó tanto las concepciones individualistas del sujeto, típicas del materialismo antiguo, como la concepción idealista de Hegel. De acuerdo a Marx, Hegel redujo el sujeto al pensamiento y no consideró sujetos reales como su punto de partida. Esto se tradujo en una inversión: los sujetos reales sólo son resultados y la conciencia el sujeto verdadero:

Hegel hace autónomos los predicados, los objetos, pero lo hace separándolos de su autonomía real, es decir de su sujeto. El sujeto real aparece subsecuentemente como un resultado, mientras el acercamiento correcto sería partir con el sujeto real y después considerar su objetivación. Por lo tanto la substancia mística se convierte en el sujeto real, mientras que los sujetos reales aparecen como algo diferente, es decir como un momento de la substancia mística.[13]

Marx también atacó las concepciones individualistas del sujeto como una ilusión derivada de las "robinsonadas" de "los profetas del siglo XVIII".[14] Criticó a Feuerbach por abstraer del proceso histórico y presuponer "un individuo humano abstracto, aislado". Si hay una esencia humana ella es, en su realidad misma, "el conjunto de las relaciones sociales" y no una "abstracción inherente en cada individuo singular". [15] Marx detecta la paradoja que "la época que produce esta posición, la del individuo aislado, es también, precisamente, la que hasta aquí posee las relaciones sociales más desarrolladas".[16] Kant no advirtió que la pura autodeterminación de acuerdo a la razón es abstraída de las relaciones materiales de producción que condicionan al individuo burgués, el cual es el verdadero modelo de la idea kantiana del sujeto.[17] Los seres humanos sólo pueden individualizarse a sí mismos en el seno de la sociedad,[18] "sólo llegan a ser individuos a través del proceso de la historia".[19] Esto significa que los sujetos no actúan enteramente de acuerdo con su voluntad libre, están condicionados por los productos objetivados de su propia práctica, están socialmente determinados. Sin embargo, aunque las circunstancias condicionan a los seres humanos, éstos pueden cambiar las circunstancias.

La idea de un sujeto históricamente producido en interacción con diversas relaciones sociales adquirió importancia para filósofos, sociólogos y psicólogos sociales. Así, por ejemplo, William James, en su obra *Principios de Psicología,* publicada en Londres en 1890, define al sí mismo de un ser

humano en términos que evocan claramente las relaciones sociales burguesas a las que se refería Marx. El sí mismo se identifica con la posesión de objetos materiales y la adquisición de riqueza:

> Es claro que entre lo que un hombre llama *mí* y lo que simplemente llama *mío* la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible... el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar "suyo", no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria.[20]

Este sí mismo no es entonces dado, sino que se construye a partir de tres elementos constituyentes: el elemento material incluye al cuerpo y otras posesiones que despiertan en el sujeto las mismas emociones y sentimientos de intimidad. El elemento social es el reconocimiento que obtenemos de otros seres humanos, en relación a los cuales uno desarrolla varios "sí mismos sociales". James afirma que mostramos una cara diferente de nuestra personalidad a cada persona por la que nos interesamos y no podemos vivir con su desaprobación constante. El elemento espiritual se constituye por nuestras capacidades y funciones psíquicas y mentales. James distingue entre el yo y el mí. Así como yo reconozco mis cosas porque éstas permanecen iguales en el tiempo y despiertan en mí los mismos sentimientos de intimidad, el yo reconoce al mí como el mismo mí que conoció antes y que induce las mismas sensaciones de cercanía. Puede haber cambios accidentales, pero lo esencial permanece.

La obra de James, no exenta de contradicciones y problemas, en cuanto mezcló aspectos sociales con elementos trascendentales, ejerció, sin embargo, una importante influencia en el posterior desarrollo de la psicología social. En Mead, que es uno de sus más distinguidos representantes, los elementos trascendentales desaparecen y se acentúa el carácter

social de la identidad. Mead argüía que la concepción del sí mismo como un alma con que nacía el individuo, tenía que ser abandonada, para estudiar "el sí mismo en su dependencia del grupo social al cual pertenece".[21] El sí mismo no está dado sino que se desarrolla en un individuo como resultado de sus experiencias sociales a través del lenguaje y la comunicación. Por ello, la formación del sí mismo presupone la existencia previa del grupo. A diferencia de Locke o Leibniz, para los cuales la memoria de las percepciones sensoriales es crucial para un sentido de la identidad, Mead destaca el rol del lenguaje y la comunicación:

> El proceso de pensamiento o intelectual –la internalización y dramatización interior, por el individuo, de la conversación externa de gestos significantes que constituye su principal modo de interacción con otros individuos pertenecientes a la misma sociedad– es la primera fase experiencial en la génesis y desarrollo del sí mismo.[22]

Sin embargo, la internalización de actitudes externas no torna totalmente pasivo y puramente receptivo al sí mismo. El sí mismo es más que la pura organización de actitudes sociales. Mead expresa esto mediante su distinción (que ya se encontraba en James) entre el "yo" y el "mí". El "yo" era la respuesta, la reacción del individuo a las actitudes de los otros; el "mí" era el conjunto organizado de actitudes de los otros que es constitutivo del sí mismo.[23] Mead acepta que, debido a que el sí mismo surge en el contexto de diversas experiencias sociales, es muy complejo, lleno de aspectos y dimensiones que se refieren a determinadas relaciones sociales y no a otras. Por eso es posible incluso hablar de una variedad de sí mismos:

> Establecemos toda una serie de distintas relaciones con diferentes personas. Somos una cosa para un hombre y otra cosa para otro. Hay partes del sí mismo que existen sólo para la persona en relación consigo misma. Nos dividimos en toda clase de distintos sí mismos, en relación con nuestros conocidos... Hay toda clase de sí mismos diferentes que responden a toda clase de reacciones sociales diferentes.[24]

Sin embargo, hay también un sí mismo completo, que responde a la comunidad como un todo. La unidad y estructura del sí mismo completo refleja la unidad y estructura de la totalidad de los procesos sociales en que el individuo participa: "los varios sí mismos elementales que constituyen, o están organizados en un sí mismo completo son los varios aspectos de la estructura de ese sí mismo completo, respondiendo a los varios aspectos de la estructura del proceso social como un todo".[25]

La mayoría de la concepciones sociológicas y de psicología social reconocen el carácter social de las identidades individuales, en cuanto ellas reciben su forma en interacción con una variedad de relaciones sociales. La identidad, en un sentido personal, es algo que un individuo presenta a los "otros" y que los otros le presentan a él. En este sentido, la identidad sólo tiene sentido en la vida grupal, en la vida con otros. Este aspecto social de la identidad es un aspecto decisivo porque lo que se llama identidad no sólo responde a la pregunta ¿quién soy yo?, sino que más bien a la pregunta ¿quién soy yo a los ojos de los otros?[26]

En términos de Gerth y Mills, el sujeto está compuesto de una combinación de roles que él o ella desempeñan y "nuestra autoimagen total envuelve nuestras relaciones con otras personas y su evaluación de nosotros".[27] Esto resulta de que los roles no sólo son patrones de conducta, sino modelos de conducta esperada; es decir, al internalizar una serie de roles, el sujeto internaliza las expectativas de los otros acerca de él o ella, y estas expectativas de los otros se transforman en sus propias autoexpectativas. Sin embargo, sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente en la construcción y mantención de su autoimagen.[28] Los padres son los otros más signifi-

cativos en un comienzo, pero más tarde empiezan a operar una variedad de otros significativos.

Existe conciencia, por lo tanto, de la inmensa complejidad y variabilidad del sí mismo (sí mismos elementales para Mead). Sin embargo, se supone normalmente que el sí mismo completo está integrado. En otras palabras, el sí mismo completo responde a un "otro generalizado", que está compuesto por una integración de las evaluaciones y valores de los otros significativos del sujeto.[29] Para los adultos, la imagen del sí mismo, aunque dependiente de diversas maneras de las evaluaciones de los otros, tiene normalmente fuerza bastante para existir con una autonomía relativa. Es decir, hasta un cierto punto el adulto ha ya construido su autoimagen sobre la base de una larga secuencia de evaluaciones previas ocurridas en su juventud. A decir verdad, si no existiera alguna autonomía de la autoimagen y el adulto fuera totalmente dependiente de lo que los otros piensan de él en el momento, se consideraría una personalidad inadecuada y sin carácter. La autoimagen que tenemos en un momento determinado es un reflejo de las evaluaciones de los otros, pero sólo en tanto modificada por el sí mismo que hemos desarrollado previamente.[30] El centro interior, socialmente construido, logra integrar más o menos exitosamente los varios aspectos y, por lo tanto, sus tendencias y actividades son coherentes y consistentes. Este es, precisamente, el supuesto que el postestructuralismo y el postmodernismo van a poner en duda. Sin embargo, la crítica de la idea del sujeto no empezó con ellos.

Las críticas del sujeto

En efecto, desde su mismo comienzo, la concepción moderna del sujeto y de la identidad fue atacada de una manera más radical, no sólo en cuanto esencia individual, sino como identidad en cuanto tal. Uno de los primeros acercamientos escépticos provino de Hume, quien sostenía que la identidad

personal era una ficción en la medida que es incompatible con la noción de cambio. Como la mayoría de las cosas y de los seres humanos cambian con el tiempo, solo podemos imputarles identidad en sentido impropio, por medio de una operación de la imaginación. La identidad es siempre atribuida por la imaginación, fingiendo "la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos, para remover la interrupción, y caer en la noción de un *alma, y un sí mismo,* y *substancia,* para disfrazar la variación".[31] La identidad es así por entero ficticia, y no se la puede aprehender introspectivamente:

> cuando entro muy íntimamente en lo que llamo el *yo mismo,* siempre tropiezo con alguna u otra percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Nunca puedo atrapar al *yo mismo* en cualquier momento sin una percepción y nunca puedo observar alguna cosa sino la percepción.[32]

Hume parece estar postulando que las percepciones son ontológicamente diferentes del verdadero sí mismo, y que lo que llamamos sí mismo no es más que un conjunto de percepciones a las cuales la imaginación ha atribuido alguna continuidad. Pero, por supuesto, en la realidad tales percepciones no pueden ser constantes e invariables, por lo que su continuidad es una ficción inventada por la imaginación.[33]

Una línea de pensamiento notablemente similar fue adoptada por Nietzsche al argumentar que "'el sujeto' es la ficción de que muchos estados similares en nosotros son efecto de un substrato".[34] En realidad "el 'sujeto' no es algo dado, es algo agregado e inventado y proyectado detrás de lo que existe".[35] Nietzsche se oponía a la idea, de Descartes, que la existencia del pensamiento conllevara la existencia de un sujeto que piensa, un "yo" que es causa del pensamiento. Para Nietzsche, la creencia en una substancia pensante subyacente es habitual y puede incluso ser una condición indispensable de la vida, pero en todo caso es pura ficción, una construcción imaginaria.

Desde una perspectiva distinta, la teoría del inconsciente de Freud y de su importancia en la formación del yo, constituyó claramente un nuevo desafío a toda la tradición que había entendido el sí mismo como un sujeto consciente con absoluto autocontrol. Freud reveló que el sujeto era formado por fuerzas de las cuales no era consciente, y esto, por supuesto, introdujo la duda acerca de su postulada coherencia e integración. Como lo dice Elliott, "Freud muestra que el sujeto humano, dividido y fracturado por el deseo inconsciente, está arrojado fuera del centro de sí mismo para siempre".[36] Partiendo de Freud, pero ya influido por el estructuralismo, Lacan hablará más tarde del sujeto "en proceso", siempre incompleto, siempre siendo formado. El estructuralismo, especialmente en su conexión con la lingüística saussuriana, constituyó otra etapa en el proceso de disolución del sujeto, precisamente porque propuso estudiar las estructuras inconscientes y no los fenómenos conscientes para explicar los productos culturales. Dentro del estructuralismo el sujeto pierde su capacidad explicativa, su posición de creador de significados, de causa última del conocimiento y la cultura. Más que un creador, el sujeto está construido por las estructuras externas. Tal como arguye Levi-Strauss, "es vano acudir a la conciencia histórica para el más verdadero de los significados":

> esta supuesta continuidad totalizante del yo... me parece una ilusión sostenida por las demandas de la vida social –y consecuentemente un reflejo de lo externo en lo interno– más que el objeto de una experiencia apodíctica.[37]

Como es conocido, la disolución del sujeto penetra incluso la teoría marxista a través de los trabajos de Althusser. Al tratar de despojar el marxismo de todos los vestigios de humanismo e historicismo, Althusser sostiene que la ideología es un fenómeno profundamente inconsciente, que condiciona a los individuos como estructura, no por la vía de sus conciencias. Los individuos son así constituidos como sujetos en el proceso de ser interpelados por la ideología.[38] El postestructuralismo, a

pesar de ser crítico del estructuralismo en muchos aspectos, continúa la crítica radical del sujeto. Foucault es el primer autor que habla del "descentramiento del sujeto", fenómeno que, para él, ha sido detectado por las investigaciones del psicoanálisis, la lingüística y la etnología.[39] El sujeto es constituido, no es el punto de partida. Bajo la influencia tanto de Nietzsche como de Freud, Foucault argumenta que "el individuo no es una entidad ya dada que es tomada por el ejercicio del poder. El individuo, con su identidad y características, es el producto de una relación de poder ejercitada sobre los cuerpos..".[40]

El postmodernismo es la última etapa de la embestida contra el sujeto. En los trabajos de Laclau y Mouffe, el mismo término "sujeto" es reemplazado por la noción de "posiciones de sujeto"; con ello se indica que un sujeto sólo puede surgir dentro de una estructura discursiva, y que, en consecuencia, es eminentemente dependiente, contingente y temporal. Cada discurso constituye sus propias posiciones de sujeto.[41] De un modo similar, Lyotard argumenta que "un sí mismo no significa mucho, pero ningún sí mismo es una isla; cada uno existe en un tejido de relaciones que es ahora más complejo y móvil que nunca... una persona está siempre ubicada en los 'puntos nodales' de circuitos específicos de comunicación..".[42] Baudrillard, por su parte, argumenta que la posición del sujeto ya es insostenible en la medida que ya no puede controlar el mundo de los objetos como solía hacerlo. Los objetos son ahora los que tienen el control, y esto debe ser reconocido por lo que él llama "teoría fatal". La diferencia entre una teoría banal, tradicional, y una nueva teoría fatal, más adecuada, es que

> en la primera el sujeto siempre se cree más hábil que el objeto, mientras que en la segunda el objeto es siempre entendido como más hábil, más cínico, más ingenioso que el sujeto, al que espera en cada vuelta. Las metamorfosis, tácticas y estrategias del objeto superan la comprensión del sujeto.[43]

Desde el ataque de Hume y Nietzsche al sujeto como una ficción, pasando por la concepción althusseriana del sujeto como producido en y por la ideología, hasta la idea de Foucault de que los sujetos son el producto de relaciones de poder y la concepción de Lyotard del sujeto como "punto nodal" en redes de comunicación, hay una línea consistente de pensamiento que ha dudado sistemáticamente de la posibilidad de una unidad o substancia subyacente en los seres humanos que sería la responsable del conocimiento y la práctica. Por lo tanto, el escepticismo acerca del sujeto ha acompañado al desarrollo de la modernidad desde el comienzo. Sin embargo, por mucho tiempo esta impugnación de la primacía del sujeto fue marginal y no afectó la mayoría de las esferas intelectuales de la sociedad. Sólo en la modernidad tardía ha adquirido verdadera relevancia.

Stuart Hall ha encapsulado la historia del concepto de identidad personal distinguiendo tres etapas dentro de las cuales tres concepciones diferentes de identidad corresponden a tres tipos de sujetos: el sujeto de la Ilustración, el sujeto sociológico y el sujeto postmoderno. El sujeto de la Ilustración se basaba en una concepción de la persona humana como individuo totalmente centrado, unificado y dotado de las capacidades de razón, conciencia y acción. El sí mismo o centro humano era un núcleo interno que traía el individuo al nacer y permanecía básicamente el mismo durante toda la vida. El sujeto sociológico fue más allá que la concepción individualista del sujeto, destacando que el núcleo interno del sujeto no es autónomo ni autosuficiente, sino formado en relación a otros significativos. El sí mismo sólo podía resultar de la interacción simbólica entre el sujeto y los otros; el sí mismo no está dado pero se desarrolla en un individuo como resultado de sus experiencias sociales. Finalmente, el sujeto postmoderno se conceptualiza como no teniendo una identidad fija y permanente; el sujeto se ha fragmentado y se compone de una variedad de identidades que son contradictorias o no resueltas. Esas identidades no están unificadas alrededor de un sí mismo coherente. De hecho, para Hall, un sí mismo coherente es un cuento o historia, una fantasía que nos contamos a nosotros mismos.[44] Hall parece privilegiar esta versión.

De acuerdo con Hall, entonces, habría habido una progresión desde un sujeto concebido como sustancia inmutable a un sujeto entendido como una construcción social, y de allí a un sujeto dividido, concebido como una colección de tendencias discordes. Desde el punto de vista de la identidad, la progresión habría sido desde la identidad entendida como una esencia fija y dada a la identidad entendida como una construcción social-comunicativa, y de allí a la desaparición o quiebra de la identidad. El somero análisis recientemente hecho de la historia de la filosofía moderna muestra que existen algunos elementos que parecen confirmar esta evolución. Sin embargo, la clasificación de Hall simplifica en exceso y hay que insistir en que la línea de pensamiento escéptico con respecto al sujeto y a la identidad comenzó mucho antes que el postmodernismo y ha estado de algún modo presente durante toda la modernidad, desde Hume. Más aún, algunas características que Hall atribuye al sujeto postmoderno ya habían sido reconocidas desde principios del siglo XX, en la obra de Mead y otros interaccionistas simbólicos; por ejemplo: la idea de que el sujeto no tiene una identidad fija, biológicamente determinada y que puede asumir diferentes identidades en tiempos distintos, incluso la idea de la coexistencia de algunos sí mismos elementales heterogéneos.[45]

Lo que podría ser más auténticamente nuevo como producto de los tiempos postmodernos son fundamentalmente dos cosas. Primero, el hecho que se supone que las diversas identidades del sujeto carecen de un sí mismo integrado y coherente, que carecen de unidad, y que los sí mismos elementales, aunque todavía coexisten, han llegado a ser incompatibles e imposibles de integrar. Lo que para Mead y otros eran casos excepcionales de personalidades disociadas, se postula ahora como la situación normal. Las nuevas posiciones postmodernistas parecen estar diciendo que en tiempos recientes ha fallado la integración del "otro generalizado" y que por eso el sí mismo completo se ha dislocado, descentrado y

es incapaz de unidad. Lo segundo, es que la fuerza y poder de convencimiento de estas posiciones han aumentado en la sociedad contemporánea. Desde el surgimiento del estructuralismo, postestructuralismo y postmodernismo como formas dominantes de pensamiento en la escena contemporánea, los problemas de la noción de sujeto se han multiplicado dramáticamente hasta el punto que podría decirse que está en crisis. Y, por supuesto, la crisis del sujeto no puede sino vivirse y experimentarse como una crisis de identidad, del sentido del sí mismo. Al sujeto no unitario le corresponde una identidad descentrada o fragmentada.

Pero esta crisis no es sólo consecuencia de nuevas posiciones intelectuales que han llegado a ser dominantes; responde también a cambios acelerados en las sociedades avanzadas, cambios que han llevado a la creencia de que la modernidad misma está siendo superada. La crisis del sujeto como una unidad dada y causa eficiente no es una mera discusión filosófica acerca de la posibilidad de una substancia subyacente; se percibe ahora como resultado de procesos complejos no intencionales de cambio rápido y caótico que parecen controlar más a los individuos que los individuos a ellos. Las nuevas formas de globalización, la compresión del tiempo-espacio y la aceleración de los cambios en la modernidad tardía parecen dislocar el sentido del sí mismo y desintegrar el sentido de identidad.

Globalización y compresión del tiempo-espacio

El fenómeno de la globalización ha existido por un largo tiempo –al menos desde el surgimiento de la Edad Moderna–, pero se ha ido intensificando y acelerándose el ritmo de cambio que ha causado en todas partes. Veíamos en el capítulo 1 que a mediados del siglo XIX Marx y Engels ya estaban conscientes de los efectos globalizantes del capitalismo. Por lo tanto no sorprende que también previeran sus consecuencias sobre el ritmo de cambio:

> Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una agitación e incertidumbre constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado...[46]

Este pasaje, frecuentemente citado, al referirse a la incertidumbre, a la disolución rápida de las relaciones y a los cambios vertiginosos, parece justificar la idea de que el sí mismo, socialmente dependiente, ha perdido también el sentido de continuidad e identidad que lo caracterizaba en la sociedad tradicional. Sin embargo, muy pocos autores que usan esta cita recuerdan lo que sigue, donde Marx y Engels dicen "y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas". Esto parece descartar la idea de una identidad dislocada; los procesos de cambio acelerado fuerzan, más bien, a los seres humanos a encarar sus condiciones reales de vida y sus relaciones con otros. Parecieran dar lugar entonces a un instante de descubrimiento acerca de cómo trabajan las cosas y las relaciones sociales y, por lo tanto, a un reconocimiento de cómo la identidad de uno mismo está formada. Pero, por supuesto, los postmodernistas argumentarán que el mundo que Marx y Engels conocieron ha cambiado substancialmente y que los efectos de las formas presentes de globalización y cambio son mucho más radicales sobre los individuos.

¿Cuáles son estos cambios radicales que han erosionado la noción de una identidad bien integrada? En primer lugar, el ritmo creciente y la rapidez del cambio. Nuevas formas de organización y nuevas tecnologías surgen en lapsos cada vez

más breves, incrementándose así la obsolescencia de productos, ideas, procesos laborales, modas y toda suerte de prácticas. En segundo lugar, lo que Harvey ha llamado la compresión del espacio-tiempo: la modernidad, típicamente, privilegiaba al tiempo como la categoría principal a través de la cual el progreso y el desarrollo podían entenderse; el espacio se daba por descontado. Ahora que las barreras espaciales han sido drásticamente reducidas, las categorías espaciales han empezado a dominar a las categorías de tiempo, el tiempo se ha espacializado:

> La compresión del espacio-tiempo es el concepto que indica procesos que revolucionan de tal forma las cualidades objetivas de espacio y tiempo, que nos vemos forzados a alterar, algunas veces de manera bastante radical, el modo como nos representamos el mundo. La palabra compresión es usada porque la historia del capitalismo se ha caracterizado por un aceleramiento en el ritmo de vida, mientras se superan barreras espaciales hasta tal punto que el mundo a veces parece derrumbarse hacia adentro sobre nosotros.[47]

En tercer lugar, ha habido una aceleración de los procesos de globalización de fenómenos económicos que afectan a todos los países y regiones del mundo. Esto implica una declinación de la nación-estado y una tendencia creciente hacia la internacionalización de la economía. De la mayor importancia es el cambio desde el así llamado modelo fordista de acumulación de capital, basado en grandes firmas con patrones rígidos de organización y de trabajo, hacia un "régimen de acumulación flexible", basado en firmas más pequeñas y sistemas de trabajo más flexibles que incluyen trabajo part-time, temporal y subcontratado.[48] De igual importancia es la tendencia a reforzar las organizaciones financieras internacionales, que adquieren mayor poder para intervenir en la vida de los países dado el apoyo más amplio de que gozan, y la tendencia a formar grandes áreas de comercio presididas por

una nación poderosa: por ejemplo, el área de comercio libre controlada por los Estados Unidos, que incluye a Canadá, México y en el futuro posiblemente a Chile; el área de comercio del océano Pacífico controlada por Japón, y la Comunidad Económica Europea, donde Alemania tiene primacía. Todos estos cambios y desarrollos tienen el efecto de hacer más difícil, para todos los estados que tienen una economía abierta de mercado, el implementar políticas significativamente diferentes de las del resto del mundo desarrollado. En cuarto lugar, el proceso de globalización afecta también a las comunicaciones, la política y la cultura que están cada vez más interconectadas e interdependientes en todo el mundo.

Se supone que todos estos cambios importantes que ocurren al final del siglo XX, su ritmo rápido y su impacto global tienen un efecto claramente desintegrador sobre la identidad personal. Aunque estoy convencido de su importancia, dudo que sean de algún modo responsables de un sujeto totalmente descentrado. Acepto que, por un lado, categorías como nación y clase, que eran fuentes importantes de un sentido de identidad, han perdido importancia. Por otro lado, es también cierto que mientras más rápido es el ritmo de cambio en toda suerte de relaciones, más difícil es que el sujeto descubra el sentido de lo que está sucediendo, que vea la continuidad entre el pasado y el presente, y, por lo tanto, más difícil que se forme una visión unitaria de sí mismo y sepa cómo actuar.

Del mismo modo, la globalización de las comunicaciones a través de medios electrónicos ha permitido la separación de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción. Esto no sólo significa que ha aumentado substancialmente el número de "otros significativos" con los que cada persona puede entrar en relación, sino que, además, tales "otros" no son cognoscibles profundamente en el modo de la presencia, sino que el contacto con ellos se realiza por los medios de comunicación y, especialmente, por imágenes televisivas. Esto hace que la construcción de la identidad personal tienda a ser más inestable y esté sujeta a cambios. Pero de aquí a aceptar la fragmentación total del sujeto, hay un trecho muy largo.

Todos estos cambios significan que la construcción de identidades personales se ha tornado mucho más compleja y mediada por medios de comunicación. Como sostiene Kellner, "la televisión y otras formas de cultura mediatizada por los medios masivos de comunicación juegan un papel crucial en la estructuración de la identidad contemporánea".[49] Por ello, en la sociedad contemporánea, la identidad no se ha disuelto totalmente, sino que más bien ha sido reconstruida y redefinida en nuevos contextos culturales. Sin embargo, para Kellner esta redefinición de la identidad tiene carácter radical. Si la identidad moderna era un "asunto serio",[50] que definía a la persona en aspectos fundamentales y no se cambiaba fácilmente, la identidad postmoderna parece un juego de imágenes y de entretención basado en las apariencias y el consumo, que se puede cambiar a voluntad según los saltos de la moda:

> Así, la identidad hoy día ha llegado a ser un juego libremente elegido, una presentación teatral del sí mismo, en la cual uno puede presentarse en una variedad de roles, imágenes y actividades, relativamente despreocupado de las alteraciones, transformaciones y cambios dramáticos.[51]

Kellner rescata la idea de identidad del descentramiento total propuesto por el postmodernismo, pero lo hace trivializando su papel y convirtiéndola en un juego por medio del cual la gente adopta libremente, como en el teatro, los roles que le gusta desempeñar, sólo para cambiarlos por otros cuando lo desea. Kellner cree que en la época actual la gente ha aumentado su libertad para jugar con su propia identidad y para cambiar su vida en forma dramática, pero también entiende que esto puede llevar a una vida desarticulada y fragmentada, sujeta a modas y campañas publicitarias. Por mi parte, pienso que Kellner exagera y que realmente no existe esa mentada libertad para elegir y cambiar de identidad como quien se cambia de ropa. El problema está en que Kellner parece entender por identidad la mera apariencia externa. Es

cierto que uno puede jugar con su apariencia externa tratando de imitar modelos culturales –uno puede cultivar una imagen–, pero esto no siempre toca los aspectos más básicos de la identidad. Con razón Wagner ha argumentado que debe mantenerse una distinción entre las autopresentaciones deseadas y las prácticas sociales que realmente están ocurriendo.[52] Como profesor en una universidad inglesa, por muchos años me ha tocado ver generaciones de estudiantes que intentan adoptar una cierta identidad con los aros, el manejo del pelo, las vestimentas, los tatuajes y los modos de hablar y moverse. A la larga, ni ellos ni los que se visten y actúan convencionalmente se diferencian en lo fundamental en cuanto a estudiar responsablemente, cumplir con puntualidad con sus compromisos, razonar de acuerdo a la lógica formal y aspirar a trabajos bien pagados.

Lo que sí ha sucedido en la modernidad tardía es que las variables fundamentales de la definición del sí mismo –que siguen estando en la familia, la institución educacional, la profesión, la afiliación deportiva o política, para mencionar algunas– se han desconectado de las apariencias externas tradicionales de estilo, de vestir, de presentación. La gente mantiene sus identidades tradicionales pero desea dar una imagen especial. Al sobrevalorar la dislocación de la identidad personal, el postmodernismo confunde estos planos, hace imposible la integración del "otro generalizado", y todo sucede como si el individuo fuera constantemente tironeado por la internalización de una variedad de otros diferentes y opuestos entre sí, que nunca pueden ser unificados. El pretendido descentramiento del sujeto corresponde al supuesto triunfo de la objetividad, a la supuesta victoria de las fuerzas caóticas inconscientes que destruyen totalmente el sentido de unidad del individuo. Aceptar estos supuestos es aceptar la pérdida final de todo agente consciente y de todo motivo o propósito, la incapacidad del sujeto para intentar cambiar las circunstancias, su incapacidad para proponer ningún futuro racional alternativo. Yo no creo que esto haya sucedido irreversiblemente o que pudiera suceder nunca, aunque acepto que hay más dificulta-

des que en el pasado para que los individuos entiendan todos los cambios y tengan un sentido de dirección en su vida.

Esta idea del descentramiento, y la anunciada muerte del sujeto, me parece sospechosamente cercana al énfasis neoliberal en la supremacía de las fuerzas ciegas del mercado libre que por ningún motivo pueden ser interferidas por los seres humanos. Los economistas clásicos ya creían, al comienzo de la modernidad, que el problema de la etapa precapitalista había sido la construcción de instituciones artificiales que entrabaron los mercados libres; pero por lo menos reconocían que los seres humanos podían interferir políticamente para destruir el sistema "natural". Las posiciones neoliberales contemporáneas no dejan de ponernos en guardia contra la idea que agentes humanos puedan construir el mundo como lo deseen, y rechazan toda interferencia en el mercado; pero lo novedoso es que ahora cuentan con las teorías filosóficas postmodernistas como una poderosa arma ideológica que intenta convencer a la gente que es imposible actuar políticamente con sentido de totalidad en la sociedad. Este mundo que cambia rápido, que ha perdido dirección, objetivos y unidad, habría socavado finalmente, se nos dice, la misma capacidad de los individuos para saber qué quieren o cómo pueden actuar. En tiempos de confusión y cambios desconcertantes, esta es una ideología muy peligrosa e insidiosa.

Globalización e identidad nacional

Al formar su identidad personal, la mayoría de los individuos comparte determinadas lealtades de grupo o características –como religión, sexo, clase, raza, sexualidad, nacionalidad– que contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. Toda identidad personal está enraizada en contextos colectivos culturalmente definidos. Así surge la idea de identidades culturales. En los tiempos modernos, las identidades culturales que han influido de modo preponderante

en la formación de los sujetos son la identidad de clase y la identidad nacional. Ya he explicado que es dudoso que los cambios ocurridos en la modernidad tardía, por muy espectaculares y radicales que fueran, hayan podido realmente descentrar y fragmentar por completo al sujeto e imposibilitado una identidad coherente. Sin embargo, hay que reconocer que estos cambios han afectado en verdad profundamente muchas identidades culturales, sobre todo las de clase y de nación.

Tal como ha afirmado Wagner, las grandes transformaciones sociales tienden a desarraigar identidades culturales ampliamente compartidas y, en consecuencia, afectan también las identidades personales. Ocurren procesos de desarticulación o dislocación, por medio de los cuales mucha gente cesa de verse a sí misma preferentemente en términos de los contextos tradicionales que proveían un sentido de identidad.[53] Sin embargo, no hay que olvidar que nuevos contextos sociales aparecen o se rearticulan como los proveedores más aceptados de un sentido de identidad. No se trata de que los individuos se queden sin contextos colectivos de identificación. La identidad personal no desaparece en fragmentación y dispersión totales como imaginan los postmodernistas, sino que se reconstruye y redefine en otros términos. Como expresa Wagner:

> Muchas de tales interpretaciones absolutas de la postmodernidad no toman realmente en serio la situación de los seres humanos vivientes, seres humanos que definen sus vidas, que actúan y son impedidos de actuar en y a causa de contextos sociales muy reales.[54]

Por eso, la declinación de las identidades culturales de clase y nación coincide con el surgimiento de otros contextos colectivos relevantes que se relacionan con movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su diferencia: las identidades étnicas (movimientos antirracistas), de género (movimiento feminista), de sexualidad (movimientos de homosexuales) y muchas otras. La identidad de clase ha ido

declinando por una serie de factores. Primero, porque ha declinado la fuerza y radicalidad de las luchas de clase. Muchas clases oprimidas han sido relativamente exitosas en sus luchas por organizarse, ser reconocidas e incorporadas con todos los derechos ciudadanos, aunque estén lejos de alcanzar una igualdad material. Pero también en este campo las clases obreras del mundo desarrollado han obtenido avances importantes en el estándar de vida y en la seguridad social que provee el estado de bienestar.

No estoy diciendo que las clases pueden perder enteramente su importancia en una sociedad capitalista ni que hayan desaparecido las luchas de clase. De hecho, las desigualdades materiales han crecido en esta última década tanto en el mundo desarrollado como en el subdesarrollado y subsisten algunas explosiones sociales y huelgas en todo el mundo. Pero es cierto que a fines del siglo XX, la situación ha cambiado considerablemente dentro de los países capitalistas: la política ha empezado a reestructurarse en un sentido diverso, y las clases y sus partidos tradicionales empiezan a jugar un rol mucho menor. Un factor que explica parcialmente esta situación es la declinación numérica de la clase obrera debido a los avances tecnológicos y la robotización; pero quizás más importante aún es su creciente atomización, causada por la dispersión espacial de la producción bajo el impacto de los nuevos regímenes de acumulación, más flexibles, de la era postfordista. Esto ha repercutido en el movimiento sindical, que en todo el mundo se ha debilitado al sufrir enormes pérdidas de miembros e importantes derrotas políticas. A esto se suma la crisis del marxismo y la caída de los regímenes comunistas, que han tenido también su impacto ideológico en desmedro de la identidad de clase.[55]

La declinación de la nación-estado y la aceleración de la globalización y de los procesos de compresión de espacio-tiempo han afectado sin duda las lealtades e identidades nacionales. Sin embargo, sería un error creer que tales efectos constituyen simplemente una tendencia a disolver los nacionalismos, regionalismos y localismos. Mientras más profundas

son las tendencias universalizantes, en mayor medida los pueblos, grupos étnicos o sectores de la sociedad buscan reafirmar sus diferencias y en mayor medida se apegan a su localidad.[56] Uno sólo tiene que mirar la disolución de la Unión Soviética y de Yugoslavia para advertir que los nacionalismos no están muertos en los años 90. Las identidades nacionales en esos países se reforzaron como una forma de resistencia contra el poder central monolítico que los gobernaba. Pero desde otro punto de vista es también cierto que la homogeneización implícita en la globalización de la cultura está erosionando las identidades nacionales, y esta tendencia puede verse claramente en la Comunidad Europea. En América Latina se observa también un debilitamiento de todo tipo de tendencias nacionalistas.

En términos más generales, puede decirse que la globalización afecta las identidades nacionales de diversas maneras cuya especificidad histórica debe estudiarse. Es decir, tal como se puede argumentar que la globalización está erosionando la identidad nacional en la modernidad tardía, durante fases anteriores se podría decir que la globalización contribuyó al éxito de ciertas versiones de identidad nacional. En este sentido, la globalización es un proceso complejo, que asume diferentes formas en distintos tiempos. Su ritmo se aceleró con el surgimiento del capitalismo, que introdujo medios de comunicación y transporte vastamente mejorados y por eso se expandió rápidamente por todo el mundo creando el mercado mundial. La globalización no sólo asume diferentes formas en la historia, sino que también es conducida y controlada por los patrones culturales predominantes de países internacionalmente poderosos. Una de las características de las nuevas formas de globalización es que es un proceso donde la influencia de los Estados Unidos y sus formas culturales juega un rol predominante.

Pero no fue siempre así. En épocas anteriores del proceso de globalización, fue Gran Bretaña la que jugó el papel dominante como el poder comercial e industrial líder del mundo. Como argumenta Hall, es casi imposible pensar la

formación de la sociedad británica fuera de este proceso de globalización. Desde el principio Gran Bretaña estuvo muy presente en las formas tempranas de globalización y se constituyó en el principal agente de la expansión del mercado capitalista. La construcción del imperio sólo fue una de las manifestaciones de un proceso de globalización conducido por formas culturales británicas. De modo que Gran Bretaña estuvo en el centro del proceso de globalización hasta los comienzos del siglo XX. Puede incluso argüirse que mediante ese proceso Gran Bretaña contribuyó a la formación de otras identidades nacionales, las de muchas naciones periféricas que fueron prácticamente creadas por el imperio; pero también su propia identidad nacional se construyó y formó en un proceso en el cual jugó un rol protagónico. Stuart Hall ha descrito la naturaleza de esa identidad cultural como fuertemente autocentrada, autorreferida, exclusiva y excluyente. Se conocía a sí misma como el centro y podía, por lo tanto, definir a todo el resto como lo "otro", fueran los otros colonizados o fueran los otros menos poderosos.[57]

Después de la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña tuvo la esperanza de que con la derrota de Alemania y Japón y el comienzo de la Guerra Fría contra Rusia, los Estados Unidos aceptarían el reforzamiento de su imperio, y que así mantendría su identidad de poder mundial líder. Como se sabe, ese plan falló porque los norteamericanos, el nuevo poder internacional emergente, exigieron el fin del sistema colonial a cambio de ayuda y apoyo internacionales. Comenzó así un proceso de descolonización, y, conectado con él, también un largo proceso de decadencia económica. No es sorprendente, por lo tanto, que estos cambios también amenazaran el sentido básico de identidad de las clases dominantes británicas.

Lo mismo puede decirse de los Estados Unidos, que reemplazaron a Gran Bretaña como el poder principal después de la Segunda Guerra Mundial. La Guerra Fría promovió la construcción de una identidad norteamericana como la nación más poderosa, económica y militarmente, de la tierra, como los defensores de la libertad y la justicia. Así como Gran Bretaña

vio su identidad imperial erosionada por la pérdida del imperio, así también la autoconcepción norteamericana como los defensores del mundo libre y la nación más poderosa de la tierra, empezó a perder sentido con la derrota en la guerra de Vietnam y se ha visto aun más amenazada por el colapso de la Unión Soviética y el desafío comercial e industrial montado por Japón y por una Europa crecientemente unificada. En ambos países, por lo tanto, ha habido una búsqueda de un nuevo rol, de un nuevo sentido de identidad, que a veces trata desesperadamente de reeditar el pasado. Así, la guerra de las Malvinas de la Sra. Thatcher y la guerra del Golfo del presidente Bush se convirtieron en oportunidades en que intentaron reafirmar un sentido perdido de identidad.

De hecho, la idea de un "Nuevo Orden Mundial", que el presidente Bush produjo con ocasión de la guerra del Golfo, fue una reafirmación del rol dominante de los Estados Unidos en el mundo, una reafirmación de su creencia en que su visión del mundo tiene una misión que cumplir, no solo redimir a la humanidad de sus errores, sino también rehacer al mundo según su propia imagen. En un discurso en el colegio de guerra de la base aérea de Maxwell, el 13 de abril de 1991, Bush declaró que el Nuevo Orden Mundial era "una responsabilidad impuesta por nuestros éxitos". "Lo que define a esta nación", continuó diciendo, "lo que nos hace americanos, no son nuestras relaciones con un pedazo de territorio o nuestros vínculos de sangre. Lo que nos hace americanos es nuestra lealtad a la idea de que todos los pueblos en todas partes deben ser libres". Los Estados Unidos, Bush concluyó, no son un país en el sentido tradicional, son "una promesa para el mundo", implícita en las palabras de su declaración de independencia.[58] Es claro que Bush utiliza el concepto de Nuevo Orden Mundial para recapturar un sentido de identidad perdido con el fin de la Guerra Fría. Súbitamente, los Estados Unidos han perdido a su archienemigo, al "otro" en relación al cual definían su propia identidad. Ahora, con el surgimiento de Saddam Hussein y de otros señores de la guerra y dictadores del Tercer Mundo, los Estados Unidos pueden continuar

siendo guardianes de la moralidad y defensores de la democracia y la libertad en el mundo. Las intervenciones militares en Grenada y Panamá, en Irak y Somalia, y más recientemente en Haití, son sólo algunos ejemplos. Como ha dicho Chomsky, "el nuevo enemigo es el Tercer Mundo".[59]

Es muy importante entender que los procesos de globalización, tanto en el pasado como hoy, son simultáneamente procesos de dominación y poder, en los cuales los patrones culturales prevalecientes en la sociedad más poderosa se convierten en paradigmáticos, en modelos que los otros deben seguir y alrededor de los cuales ocurren ciertas formas de homogeneización. La distinción más importante que afecta la construcción de identidades nacionales, originaria del siglo XIX, pero todavía válida, es la de centro y periferia. Esta terminología se usa normalmente en los estudios del desarrollo y se la reconoce como una distinción económica básica que el mismo Marx anticipó al hablar de la conquista de los mercados extranjeros por parte de la producción industrial:

> Arruinando sus productos manuales, la industria maquinizada los convierte, quiéranlo o no, en campos de producción de sus materias primas. Así, por ejemplo, la India Oriental hubo de convertirse forzosamente en campo de producción de algodón, de lana, de cáñamo, de yute, de añil, etc., para la Gran Bretaña(...) fomenta(...) la colonización de países extranjeros, convirtiéndolos en viveros de materias primas para la metrópoli, como se convirtió, por ejemplo, Australia en un vivero de lana para Inglaterra. Se implanta una nueva división internacional del trabajo, ajustada a los centros principales de la industria maquinista, división del trabajo que convierte a una parte del planeta en campo preferente de producción agrícola para las necesidades de otra parte organizada primordialmente como campo de producción industrial.[60]

Es también importante entender que esta distinción económica es además la base para la construcción de identidades

nacionales: aquellos países que han estado en el centro del proceso de globalización como los poderes principales normalmente han construido sus identidades nacionales como centrales, dominantes, con una misión que cumplir en el mundo y capaces de designar a todas las otras culturas como periféricas e inferiores. Los países periféricos se conciben como culturalmente subordinados y dependientes de los países centrales. En muchos sentidos, se ven a sí mismos de ese modo. No es mera coincidencia que las así llamadas teorías de la dependencia fueran concebidas en América Latina. Sin embargo, como hemos visto, el proceso de globalización ha erosionado claramente las identidades imperiales o coloniales, incluso la identidad del defensor del mundo "libre". En un cierto sentido, es posible argumentar que debido al fenómeno de la globalización y la creciente disolución de los antiguos límites y barreras, todas las identidades nacionales están bajo presión. Esta situación ha llevado a ciertos movimientos y autores a buscar con nuevo ahínco una identidad purificada y auténtica, que se aprecia más y más problemática.[61]

Es necesario destacar que en América Latina ha existido siempre una conciencia de identidad latinoamericana, articulada con las identidades nacionales. A esto contribuye sin duda una historia compartida estrechamente durante los tres siglos de la dominación española; unas guerras de independencia en que los criollos de varios países pelearon juntos, la lengua, la religión y muchos otros factores culturales y socioeconómicos comunes. Es también cierto que este sentido de identidad regional ha sido frecuentemente imputado, querámoslo o no, desde fuera, especialmente Europa, donde, desde el mismo siglo XVI se ha venido hablando de, o "construyendo" discursivamente, América del Sur como un todo más o menos indiferenciado y, como vimos en el capítulo anterior, con características bastante peyorativas. La identidad latinoamericana surge así de los elementos compartidos por las identidades nacionales latinoamericanas en su relación al "otro" no latinoamericano.

Por otra parte, las identidades nacionales en América Latina también se definen en relación a "otros" latinoamericanos, espe-

cialmente países vecinos. En este caso se acentúan más las diferencias que las semejanzas. Cada identidad nacional en América Latina tiene así un componente común latinoamericano y otro propio específico. En los próximos capítulos, analizaremos los elementos comunes más que las diferencias nacionales, y, aunque estas últimas son importantes, no estudiaremos ninguna identidad nacional en su particularidad. En América Latina existe hoy una conciencia creciente de "lo latinoamericano" y esto se advierte tanto en los discursos públicos de identidad (donde frecuentemente se pasa con cierta facilidad de lo nacional a lo latinoamericano y viceversa) como en la conciencia popular. Se debe tener presente, que "lo latinoamericano" es también una identidad cultural y que al estudiar procesos identitarios en América Latina es imposible evitar referirse a este juego entre identidad nacional e identidad latinoamericana.

NOTAS

1. Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (Londres, Routledge, 1994), p. 39.
2. K. Mercer, "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics", en J. Rutherford, Ed., *Identity, Community, Culture, Difference* (Londres, Lawrence & Wishart , 1990), p. 43.
3. Debe aclararse, sin embargo, que la idea de permanencia o continuidad puede tener un doble sentido. Por un lado, puede significar una identidad individual en el sentido de un sujeto que es el mismo a través del tiempo y del espacio. Por otro lado puede significar la permanencia de un rasgo o cualidad con la que el sujeto se identifica. Estos dos sentidos han llevado a E. Tugendhat a distinguir acertadamente entre una identidad individual y una identidad cualitativa. En el contexto de este libro es claro que sólo nos interesa la segunda. Véase E. Tugendhat, "Identidad: Personal, Nacional y Universal", en *Justicia y Derechos Humanos* (Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1992), p. 38-39.
4. Véase sobre esto C. Taylor, *Sources of the Self, the Making of the Modern Identity* (Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989), p. 111.
5. Ibíd., p. 143.
6. J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (Londres, George Routledge, 1948), libro II, capítulo XXVII, sección 17, p. 251.

7. Ibíd., sección 9, p. 247.
8. G. Leibniz, *Philosophical Writings* (Londres, J. M. Dent & Sons, 1973), p. 44.
9. Ibíd., pp. 156-157. Para una buena discusión de las concepciones de identidad personal de Locke y Leibniz véase H. Noonan, *Personal Identity* (Londres, Routledge, 1989), capítulos 2 y 3.
10. David J. de Levita, *The Concept of Identity* (París, Mouton & Co., 1965), p. 19.
11. Véase H. Goldman, *Max Weber and Thomas Mann* (Berkeley, University of California Press, 1988), pp. 121-125.
12. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind* (Londres, George Allen & Unwin, 1971), p. 229.
13. K. Marx, "Critique of Hegel's Doctrine of the State", en *Early Writings*, ed. L. Colletti (Harmondsworth, Penguin, 1975), p. 80.
14. K. Marx, *Grundrisse* (Harmondsworth, Penguin, 1973), Introducción, p. 83.
15. K. Marx, "Theses on Feuerbach", en *The German Ideology* en K. Marx and F. Engels, Collected Works (Londres, Lawrence & Wishart, 1976), tesis VI, p. 29.
16. K. Marx, *Grundrisse*, p. 84.
17. K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, en Collected Works, pp. 193-196.
18. K. Marx, *Grundrisse*, p. 84.
19. Ibíd., p. 496.
20. William James, *The Principles of Psychology* (Londres, Macmillan, 1890), vol. I, p. 291.
21. G. H. Mead, *Mind, Self, & Society* (Chicago, The University of Chicago Press, 1974), p. 1.
22. Ibíd., p. 173.
23. Ibíd., p. 175.
24. Ibíd., p. 142.
25. Ibíd., p. 144.
26. David J. de Levita, *The Concept of Identity*, p. 7.
27. H. Gerth and C. Wright Mills, *Character and Social Structure* (Nueva York, Harbinger Books, 1964), p. 80.
28. Ibíd., p. 86.
29. Ibíd., p. 95.
30. Ibíd., p. 85.
31. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford, Oxford University Press, 1978), p. 254.
32. Ibíd., p. 252.
33. Para un buen análisis del escepticismo de Hume sobre la identidad véase H. Noonan, *Personal Identity* (Londres, Routledge, 1989), capítulo 4.
34. F. Nietzsche, *The Will to Power* (Nueva York, Vintage Books, 1968), sección 485, p. 269.
35. Ibíd., sección 481, p. 267.

36. A. Elliott, *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva* (Oxford, Blackwell, 1992), p. 24.
37. C. Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1974), pp. 254 y 256.
38. L. Althusser, *Lenin and Philosophy and other Essays* (Londres, New Left Books, 1971), pp. 160-170.
39. M. Foucault, *The Archeology of Knowledge* (Londres, Tavistock, 1977), p. 13.
40. M. Foucault, "Questions on Geography", in C. Gordon, Ed., *Michel Foucault, Power/Knowledge* (Brighton, Harvester Press, 1980), pp. 73-74.
41. E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres, Verso, 1985), p. 115.
42. J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester, Manchester University Press, 1984), p. 15.
43. J. Baudrillard, *Fatal Strategies*, en Selected Writings, ed. M. Poster, (Cambridge, Polity Press, 1988), p. 198.
44. S. Hall, D, Held and T. McGrew, *Modernity and its Futures* (Cambridge, The Open University and Polity Press, 1992), pp. 275-277.
45. Ibíd., p. 277.
46. K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1965), pp. 36-37. (La cita ha sido en parte retraducida del inglés por mí.)
47. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, Basil Blackwell, 1989), p. 240.
48. Véase sobre esto D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, pp. 147-156.
49. D. Kellner, "Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities" en S. Lash y J. Friedman (eds.), *Modernity and Identity* (Oxford, Blackwell, 1992), p. 148.
50. Ibíd., p. 153.
51. Ibíd., p. 158.
52. P. Wagner, *A Sociology of Modernity*, p. 168.
53. Ibíd., p. 56.
54. Ibíd., p. 167.
55. Sobre la declinación de la identidad de clase véase S. Aronowitz, *The Politics of Identity, Class, Culture, Social Movements* (Nueva York, Routledge, 1992), especialmente Introducción y capítulo 1.
56. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 33.
57. S. Hall, "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity" en A. King, Ed., *Culture, Globalization and the World-System* (Londres, Macmillan, 1991), pp. 20-21.
58. Citado por F. Biancardi, "President Bush's 'New World Order'", Trabajo presentado al Foro de Comunicaciones sobre Ideología en la Universidad de Nottingham Trent, 3 noviembre 1992, pp. 3-4. Sigo el trabajo de Biancardi en algunas de sus excelentes ideas sobre "el Nuevo Orden Mundial".

59. N. Chomsky, "From Cold War to Gulf War", *Living Marxism* , Nº 29, March 1991, p. 21.
60. K. Marx, *El Capital* (México, Fondo de Cultura Económica, 1966), vol. 1, pp. 375-376.
61. Véase sobre esto K. Robins, "Tradition and Translation: National Culture in its Global Context", en J. Corner y S. Harvey (eds.), *Enterprise and Heritage* (Londres, Routledge, 1991), pp. 41-44.

CAPITULO 4

HISTORIA E IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Introducción

En 1992 se conmemoraron los cinco siglos del descubrimiento y colonización de América por España, y esa ocasión sirvió como catalizador para nuevos debates y estudios acerca de la identidad latinoamericana. Algunos revisan críticamente la conquista española y buscan revalorizar la contribución olvidada y oprimida de las culturas nativas; otros exaltan la contribución cultural española, especialmente la religiosa, o buscan en los procesos de mestizaje la matriz de nuestra identidad. En algunos de estos estudios se advierte cierta tendencia ingenua a creer que parte de los problemas actuales de América Latina podrían resolverse con una vuelta a los valores y prácticas de esas comunidades indígenas o a los valores religiosos desarrollados en el mestizaje. Las tentaciones esencialistas y simplificadoras acechan en estos trabajos; se difunde la idea de que existe una esencia o matriz cultural, sepultada y olvidada, que hay que recuperar.

Las tentaciones esencialistas han adoptado históricamente dos formas. Por un lado, algunas posiciones rechazan el hibridismo de nuestra cultura y buscan en algunos de sus componentes –sea el español, sea el indígena, sea el racionalista– la clave de nuestro ser verdadero o de su reconstrucción. Otras posiciones aceptan una matriz cultural híbrida, pero la fijan históricamente en un cierto período y se niegan a considerar el impacto de nuevos aportes. Por eso es necesa-

rio volver atrás una vez más con una concepción histórica de identidad que supere al esencialismo, para tratar de mostrar los factores que contribuyen a la formación de la identidad latinoamericana y el modo como cada síntesis se va modificando.

Comenzaré con una mirada retrospectiva al tiempo de la conquista; trataré de identificar los principales elementos que contribuyeron a la formación de los primeros modelos culturales latinoamericanos a partir del choque entre una cultura hispánica fuerte y dominante y las culturas indígenas, débiles y subordinadas.[1] Se buscará entender el porqué de la superioridad de la cultura ibérica y la manera como construyó al "otro". Para realizar este análisis, no solo conviene recordar lo que se expuso en el capítulo anterior, sino también lo que se dijo en el capítulo segundo acerca de las teorías universalistas e historicistas: así se puede determinar el modelo que siguieron los españoles en la conquista y colonización de América Latina.

La conquista española no fue guiada por los principios ilustrados de la razón y el progreso, ya que España era en ese tiempo un país semifeudal bastante atrasado y, por lo tanto, la construcción del "otro" por los españoles adoptó formas muy específicas. Un tema recurrente de las discusiones sobre identidad en América Latina (y que es producto de las mezclas raciales, de la multiplicidad de influencias y de los complejos orígenes históricos de nuestra cultura) es la relación que existe con otras culturas y maneras de ser, el problema del "otro". De allí surgen preguntas acerca de cómo los europeos han visto y percibido a América Latina y cómo los latinoamericanos se han visto a sí mismos. ¿Hay una identidad cultural latinoamericana totalmente diferente de la europea? ¿Cuáles serían sus características y las consecuencias de su especificidad?

Se tratará de mostrar cómo de este primer encuentro entre culturas surge una primera síntesis y cuáles son sus características. A continuación se tratará de establecer los nuevos componentes históricos y culturales que se incorporaron

en la identidad latinoamericana desde la independencia hasta nuestros días. La primera síntesis cultural fue profundamente alterada con la recepción de importantes nuevos elementos de la Ilustración francesa y del racionalismo y liberalismo ingleses de fines del siglo XVIII. Estos elementos, al mezclarse con la matriz cultural iberoindígena original, tienden a conformar una nueva síntesis. A partir de allí, analizaremos algunas etapas de la evolución del pensamiento latinoamericano y extranjero sobre el tema de la identidad, y cómo, en sucesivas crisis, la pregunta sobre la identidad se vuelve a plantear en contextos diferentes.

Parte de este mismo proceso histórico de autoconstitución son las controversias teóricas acerca de la identidad latinoamericana. También serán analizadas, pues no sólo existen diversas versiones acerca de los componentes esenciales de nuestra identidad, sino diversas conceptualizaciones de la noción misma de identidad cultural. El proceso selectivo de constitución y reconstitución de la identidad; la creación de versiones nuevas que resaltan aspectos olvidados o que dan cuenta de otros intereses subordinados no se detiene nunca; tampoco se lo puede fijar de una vez para siempre con contornos definitivos.

Sin embargo, creo que también es posible proponer que existe una cierta secuencia histórica en la construcción de la identidad cultural latinoamericana, y que es posible distinguir algunas etapas en que han adquirido preponderancia ciertas configuraciones culturales y versiones acerca de ellas. Con esto no quiero sugerir que estas etapas se siguen unas a otras con una lógica necesaria ni que la experiencia de identidad que produjeron fue siempre la misma. Hay momentos históricos cruciales para la formación de la identidad latinoamericana, pero esto no significa que se haya formado de una vez para siempre ni que los diversos grupos de la sociedad la hayan concebido de igual forma.

La constitución de una cultura latinoamericana comienza apenas la cultura española del siglo XVI se encuentra con las culturas indígenas en América. En este encuentro de cultu-

ras existe claramente un problema de asimetría de poder: la cultura española poseía una base militar, económica y tecnológica más desarrollada. En cualquier encuentro entre dos culturas, pero más aún si éste es asimétrico y conflictivo, sea porque una invade y coloniza la otra, sea porque se relacionan estrechamente por medios de comunicación y comercio, surge con mayor intensidad la problemática de la identidad cultural. Como vimos en el capítulo anterior, la pregunta por la identidad cultural no suele surgir normalmente en situaciones de relativa estabilidad y autosuficiencia. Para que surja, se requiere un período de crisis e inestabilidad, una amenaza interna o externa al modo de vida tradicional.

En mi opinión existen por lo menos cuatro períodos de crisis en la historia latinoamericana en los cuales adquiere importancia la pregunta por la identidad. Los primeros cuestionamientos de la identidad fueron sin duda producidos por indios y españoles durante los años críticos de la conquista y colonización. Ante el empuje español, los indios pierden su libertad y su sentido de identidad original; una nueva matriz cultural empieza a formarse, y en ella las construcciones del indio como un "otro" inferior, por parte de los españoles, juegan un papel importante. Un segundo momento de importancia en que reemergen las preguntas sobre la identidad es la crisis de la independencia y el período de constitución de los estados nacionales, a comienzos del siglo XIX. El impacto de la Ilustración y el pensamiento racionalista adquiere enorme importancia en las nuevas definiciones.

Un tercer período crítico surge en América Latina entre las dos guerras: en el contexto de la Primera Guerra Mundial y de la gran depresión del sistema capitalista mundial a fines de los años veinte, comienza a deteriorarse la dominación oligárquica de los terratenientes latinoamericanos, y las clases medias y obreras, recientemente movilizadas, comienzan a desafiar el orden establecido. Nuevas preguntas acerca de nuestra verdadera identidad surgen de este contexto. Un cuarto período de importancia puede detectarse alrededor de los años 70: el fracaso de los regímenes populistas, el progresivo

estancamiento industrial y la creciente radicalización de las clases populares condujeron a una serie de golpes militares en varios países del cono sur. Esto lleva una vez más a que surjan nuevas preguntas sobre nuestra identidad.

La conquista y la construcción española del otro: la primera síntesis cultural

Entre las motivaciones importantes que tenían los conquistadores españoles al venir a América estaban la búsqueda de la gloria y el enriquecerse encontrando oro. Este último objetivo de la empresa conquistadora se mencionaba con frecuencia en las cartas y crónicas de la época. Sin embargo, como ha sostenido Todorov, era indispensable que los conquistadores mencionaran a menudo la potencial riqueza aurífera del lugar en sus cartas y crónicas: así justificaban el financiamiento de la conquista. El rey no habría apoyado una empresa tan cara sin la promesa de grandes retornos.[2] No obstante, por mucho que las posibilidades de riqueza se hayan exagerado intencionalmente, como motivación tuvieron más importancia en la venida de los españoles a América que el ansia de expandir la fe.[3] Pero también los motivos religiosos y la expansión de la cristiandad jugaron su papel, sobre todo en un comienzo. Colón era un hombre profundamente religioso y pensaba que con el oro obtenido en el Nuevo Mundo sería posible intentar una vez más la liberación de los lugares santos de Jerusalén. Ahora bien, a medida que la conquista progresaba y llegaban más españoles, la búsqueda de oro y esclavos adquirió más y más importancia y los motivos religiosos, como la conversión de los indígenas a la verdadera fe, se transformaron progresivamente en justificaciones ideológicas del uso de la fuerza y de la expropiación de los indios.

La cultura ibérica en 1492 no era propiamente moderna y racionalista, sino que estaba profundamente influida por la religión, los valores morales absolutos y la intolerancia contra

cualquier cosa diferente. España no sólo era un país premoderno, sino que, desde mediados del siglo XVI, asumió con vigor y dedicación el liderato de la contrarreforma, la defensa de la cristiandad y la lucha contra la herejía protestante que invadía el resto de Europa.[4] Como ha dicho Zea, "España, no pudiendo reconquistar a Europa para la causa católica cerrará sus fronteras culturales, y dentro de ellas, queda encerrada la América que el destino le ha deparado para su colonización".[5] Dada la estrechez e intolerancia de la cultura española de ese tiempo, no es sorprendente que los conquistadores quisieran imponer sus ideas desde el principio y sin mayores consideraciones. Sólo podían mirar a los indios a través de su estrecho prisma cultural.

Las primeras impresiones de Colón sobre los indios fueron de algún modo positivas, si bien teñidas de paternalismo: le parecieron físicamente hermosos, pacíficos y generosos; pero también estaban desnudos y eran primitivos, cobardes y desprovistos de toda cultura. Tenían que ser convertidos a la religión verdadera, pero a cambio debían entregar su oro y sus tierras, y estar dispuestos a trabajar para los conquistadores. A medida que la conquista avanzaba y los indios presentaban algunas formas de resistencia, se recurrió a la fuerza de las armas para dominarlos, y, en medio de este proceso, cambiaron muy pronto esas primeras impresiones sobre los indios. Las descripciones de los primeros cronistas son muy distintas a la de Colón: los indios aparecen como caníbales, inclinados a la homosexualidad, deseosos de mantener su desnudez, comedores de piojos, rebeldes contra la fe católica y, por lo menos en el caso de los aztecas, dados a los sacrificios humanos.[6] Todo esto los tornaba inferiores a ojos de los españoles.

Las culturas indígenas eran variadas y más bien aisladas unas de otras, lo que explica que fueran derrotadas separada y fácilmente una tras otra. La resistencia indígena contra un puñado de soldados españoles fue sorprendentemente débil y limitada. En el caso de México, se conocen bien las dudas y falta de decisión del emperador Moctezuma. Pero más im-

portante que su incapacidad para enfrentar a los españoles, fue la habilidad de Hernán Cortés para explotar las luchas y diferencias internas entre los varios pueblos indígenas mexicanos. De este modo derrotó a Moctezuma con la ayuda de otros pueblos indígenas que los aztecas habían dominado y esclavizado. Otra razón de la derrota indígena fue la superioridad tecnológica y militar española. Los indios no estaban muy avanzados en el sentido material. No sabían trabajar los metales, no conocían la rueda, ni animales como las vacas, caballos y asnos; tampoco poseían una técnica avanzada de navegación.[7]

Sin embargo, la razón cultural más importante de la fácil derrota de los indios debe encontrarse en otro lugar. Leyendo sus poemas y mitologías es posible concluir que consideraban la historia como destino y catástrofe.[8] Todo estaba predeterminado y preordenado. Las categorías de la cultura oral que les era propia no les permitieron entender a los españoles. Inicialmente pensaron que eran dioses, y esto no podía sino desarmarlos. En especial el antiguo mito del retorno de Quetzalcóatl[9] parece haber sido aplicado por Moctezuma a Cortés, y esto explicaría en parte su falta de resistencia al avance español. La concepción fatalista de la historia paraliza toda respuesta efectiva, porque da la impresión de que las cosas no pueden ser de otra manera, que el curso de los sucesos está fijado y no puede ser alterado por ninguna acción. Esto dio a los españoles una tremenda ventaja inicial.

La idea del progreso era totalmente ajena a las culturas indígenas. Su mundo se volvía hacia el pasado y estaba controlado desde el pasado. La vida era guerra continua y sacrificio, lo que se expresaba en poemas y canciones de gran tristeza y melancolía, pero no se proyectaba hacia un futuro abierto y desconocido; era dominada por la tradición. El sentimiento poderoso de un destino inexorable ayudaba a las culturas nativas a aceptar el dolor con estoicismo y resignación. La concepción del tiempo era cíclica y repetitiva. Todo había sido preordenado y cualquier cosa que sucediera era la realización de un destino prefijado. De allí que la invasión española haya sorprendido totalmente a los indígenas y que no pudieran

responder adecuadamente a ella como un hecho nuevo. Su mundo era un mundo ritual, y por lo tanto buscaron desesperadamente reducir el evento sobrecogedor de la conquista a las viejas categorías y profecías del pasado. No supieron encararlo como algo nuevo frente a lo cual se debía improvisar. Su cultura no se los permitía. Todorov ha destacado el hecho de que en último término la superioridad española consistió en que los conquistadores entendieron el mundo indígena mucho mejor que los indios el mundo español. Esta comprensión superior fue el instrumento que permitió a los españoles destruir las civilizaciones indígenas.[10]

Los conquistadores presentaban una dualidad: eran ambiciosos y querían oro, plata, tierra, sirvientes y esclavos; pero por otro lado eran genuinos creyentes. Por eso tenían que presentar de otra manera sus intenciones de poder y riqueza: justificaciones religiosas se invocaron con frecuencia para dominar y esclavizar a los indios. Por otra parte, la mala conciencia y los escrúpulos llevaron a los españoles hasta legalizar sus acciones por medio de procedimientos formales y escritos: un documento, el así llamado "requerimiento", afirmaba una serie de principios cristianos y el hecho de que América había sido entregada a los monarcas españoles por el Papa. Los conquistadores debían leer el requerimiento a los indios, y esto se hacía frecuentemente en castellano, idioma que estos no podían entender. El famoso texto concluía así: "Si no reconocéis esto y obedecéis prontamente al Papa y a su majestad el rey de Castilla, aceptando ser sus vasallos, o si maliciosamente tardaseis en reconocer esto, os declaro que con la ayuda de Dios avanzaré sobre vosotros con fuego y espada y que os haré la guerra en todas partes y por todos los medios que yo pueda".[11] Está de más decir que después de leer este requerimiento los indios eran apresados o masacrados si resistían.

Estos procedimientos, sumados al trabajo forzado, los malos tratos y las enfermedades contagiosas traídas de Europa y contra las cuales los indios no tenían defensa, provocaron una mortandad que diezmó la población indígena. Por mucho tiempo se dudó de los cálculos de los observadores contemporáneos; se los calificó de parciales y exagerados. Sin embargo, investigaciones más recientes realizadas por demógrafos históricos de la Universidad de California en Berkeley, han mostrado que los cálculos originales no estaban tan equivocados. Se estima que en 1500, al comienzo de la conquista, vivían en las Américas unos ochenta millones de indígenas. En 1550 quedaban solo diez millones. En el caso particular de México, el primer imperio indígena conquistado, las cifras son aún más elocuentes y dramáticas: durante los primeros 100 años de dominación española la población indígena se redujo de veinticinco millones a un millón.[12] Sólo en el siglo XX México recupera el nivel de población que existía antes de la llegada de los españoles. En el caso de Chile, ocurre algo similar, pero menos dramático: el millón de indios originales fue prácticamente aniquilado durante el primer siglo de dominación. Tres siglos después, al fin de la época colonial, el número de indios llegaba a 400.000.[13]

Estas cifras han llevado a muchos autores a decir que la conquista española fue un caso evidente de genocidio que empequeñece cualquier otro ejemplo de matanza sistemática en el siglo XX. La verdad es que la mayoría de las muertes se produjo por enfermedades, una minoría indígena fue muerta directamente por medio de las armas y unos pocos más perecieron como consecuencia de los malos tratos y el trabajo forzado. A la alta tasa de mortalidad hay que agregar que las horribles condiciones de vida de los sobrevivientes afectaron los normales procesos reproductivos. La total desarticulación del tejido social producida por las matanzas, la esclavitud, el cansancio de los trabajos forzados y la mala alimentación provocó una caída drástica de la tasa de nacimientos.[14]

Aunque los indios directamente muertos por los españoles son una minoría, es horripilante leer los numerosos y bien documentados relatos de tortura, matanzas indiscriminadas y masacres por las razones más increíbles. Jerónimo de San Miguel, un sacerdote, le escribe al rey, en 1550, diciendo: " A unos [indios] los han quemado vivos, a otros los han con muy grande crueldad cortado manos, narices, len-

guas y otros miembros, aperreado indios y destetado mujeres..".[15] El obispo Las Casas cuenta un incidente horroroso de su juventud, cuando era capellán de las tropas de Narváez en Caonao, Cuba. Antes de llegar al villorrio las tropas se detuvieron para almorzar en un riachuelo seco lleno de piedras de amolar, donde afilaron sus espadas. Después de comer, habiendo entrado en el villorrio, se les ocurrió verificar si las espadas estaban bien afiladas:

> Súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó que se le revistió el diablo, y luego todos ciento sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles... Entran en la gran casa, que junto estaba, porque a la puerta della esto pasaba, y comienzan lo mismo a matar, a cuchilladas y estocadas cuantos allí hallaron, que iba el arroyo de la sangre como si hobieran muerto muchas vacas... Y así como el mancebo descendió, un español que allí estaba sacó un alfanje o media espada, y dale una cuchillada por los ijares que le hecha las tripas de fuera... El indio, triste, toma sus tripas en las manos y sale huyendo de la casa; topa con el clérigo [Las Casas] y cognosciólo, y dícele allí algunas cosas de la fe... mostrándole que si quería ser baptizado iría al cielo a vivir con Dios; el triste, llorando y haciendo sentimiento, como si ardiera en unas llamas, dijo que sí, e con esto le baptizó, cayendo luego muerto en el suelo.[16]

Todorov tiene razón cuando argumenta que estas atrocidades no se pueden explicar sólo por la codicia y el poder, que su lógica presupone una construcción de los indios por los españoles como seres inferiores, a medio camino entre seres humanos y animales.[17] ¿Existe una contradicción entre esta construcción de los indios como subhumanos y la idea de Todorov de que la superioridad española se basó en que ellos entendieron mejor el mundo indígena que los indios a los

españoles? ¿Cómo puede una "mejor comprensión" del otro reconciliarse con la construcción de ese mismo otro como un ser inferior a quien se puede exterminar sin mayor problema? La paradoja sólo existe si se identifica "conocer" o "entender" con el reconocimiento del otro como sujeto. El conocimiento que los españoles adquieren de los indios, su superior comprensión, es instrumental; se utiliza para engañarlos, dividirlos y derrotarlos. No supone su reconocimiento como seres humanos iguales. Situando esto en el marco de la comunicación, Todorov argumenta que

> en el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien *de* los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan *a* los indios. Ahora bien, sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de *sujeto*, comparable con el sujeto que yo soy... Si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación.[18]

Me parece que la última frase de esta cita expresa muy bien el meollo del problema. Las primeras dos frases son problemáticas porque comenzar un diálogo, hablar "al" otro en vez de hablar "del" otro, no implica necesariamente un reconocimiento del otro como sujeto con iguales derechos. De hecho, se puede entrar en un diálogo y hablar al otro precisamente para manipularlo. Esto es lo que muchos españoles hicieron a los indios. En la comunicación, la orientación a comprender no es necesariamente una orientación a la reciprocidad. Por supuesto, se puede argüir que si no se reconoce al otro como un sujeto igual es muy difícil que exista comunicación genuina, diálogo genuino. Pero difícilmente se puede esperar que exista en situaciones históricas concretas como la que estamos examinando, una "situación ideal de discurso" como la que propone Habermas. En este sentido, también es necesario reconocer que era del todo imposible alcanzar un

terreno común en el encuentro entre la moral católica y las formas culturales indígenas.

Con todo, Habermas podría argüir que esta situación no se debe tanto a un problema en las estructuras mismas de comunicación, sino que a su colonización por la razón instrumental. Para Habermas, la racionalidad cognoscitivo-instrumental puede rebasar los límites de la economía y el estado e invadir áreas del mundo de vida que están estructuradas comunicativamente. A esto llama proceso de colonización del mundo de vida[19], responsable por las patologías y el logocentrismo de los países capitalistas avanzados y que también se podría responsabilizar de la incapacidad para reconocer al otro como igual. Para Habermas el logocentrismo occidental significa "descuidar la complejidad de la razón que opera efectivamente en el mundo de vida".[20] En otras palabras, se podría decir que la razón moral española había sido colonizada por la razón instrumental y era incapaz de aceptar al otro como sujeto.

Se podría aceptar que estas ideas habermasianas constituyen sugerencias interesantes que ayudan a entender lo que le sucedió a los españoles en su acercamiento a los indios. Sin embargo, a pesar de que pueden iluminar un aspecto del problema, pienso que lo simplifican excesivamente. No se puede subestimar la importancia de las genuinas reflexiones y discusiones morales de los españoles sobre su acercamiento a los indios. Ningún otro proceso de conquista tuvo discusiones similares ni dudas morales como las que se expresaron dentro de las estructuras de la Iglesia y monarquía españolas. El punto es que aun dentro de la esfera moral, y sin necesidad de una manifiesta colonización de esa esfera por la razón instrumental, es muy difícil lograr acuerdos entre dos culturas tan distintas. De allí la crítica que Wellmer le hace al concepto de racionalidad comunicativa "de procedimiento" de Habermas. Mientras en la esfera cognitivo-instrumental es más fácil concebir procedimientos para encarar las incoherencias, contradicciones y disensos, en la esfera político-moral los desacuerdos son demasiado sustanciales para que esta concepción opere:

no existen procedimientos para llegar a una decisión común.[21] En este sentido, es cierto que en el choque entre la moralidad católica y las formas culturales indígenas, era casi imposible encontrar un terreno común.

Pero por supuesto esto no explica por qué los españoles se sintieron compelidos a imponer su religión y su moral. Se sabe que los sectores teológicos más tradicionales de la Iglesia Católica suelen creer que el error no puede tener los mismos derechos que la verdad y que, por lo tanto, los errores paganos deben ser desarraigados y la verdad cristiana impuesta a toda costa. Es cierto que hubo numerosos teólogos, especialmente el obispo Las Casas, que fueron muy críticos de la conversión forzada de los indios, y que sólo aceptaban la persuasión como único medio legítimo de evangelización. Pero, en último término, nadie reconoció en esa época el derecho de los indios a mantener su propia religión y sus normas morales. Volvemos así al problema básico: los españoles no reconocieron a los indios como sujetos iguales, con derecho a ser diferentes. En el mejor de los casos, cuando se los consideró seres humanos y no medio animales, se supuso que debían ser asimilados a la religión verdadera.

La colonización de América Latina no significó la introducción del modo de producción capitalista, sino que creó instituciones esclavistas y serviles en todas partes. Como España y Portugal eran monarquías absolutas en las que imperaban relaciones de producción semiserviles, los conquistadores trajeron con ellos instituciones, que si bien pueden no haber sido propiamente feudales, por lo menos tenían carácter servil y precapitalista.[22] Se utilizó la violencia para introducir el trabajo forzado y relaciones serviles de producción como la encomienda y el sistema de haciendas. Estos modos de producción, predominantemente precapitalistas, fueron extravertidos en cuanto fueron orientados al exterior por el poder colonial; pero la integración en el mercado internacional no los volvió capitalistas. La situación de Norteamérica, Africa, India y el Caribe es muy distinta, porque allí el capitalismo fue directamente impuesto por el dominio colonial británico.

En el encuentro entre los conquistadores ibéricos y los indios se plantearon diversas situaciones. En algunas áreas, como el Caribe, los nativos desaparecieron muy rápidamente, diezmados por enfermedades, guerras y trabajos forzados. En las costas brasileñas, venezolanas y de Guyana muchos indios huyeron a la jungla. En ambos casos fueron reemplazados por esclavos negros traídos desde el Africa. En otros casos, los indios fueron sometidos al modo de producción servil llamado la encomienda. Esta fue la situación de los quechuas en Perú y Bolivia, los aztecas en México, y algunas tribus en Chile Central. Algunos pueblos indios, como los mapuches en el sur de Chile, nunca se entregaron por completo y fueron combatidos intermitentemente hasta su virtual exterminio, en un proceso que tomó siglos. Otros indios, más afortunados porque vivían en comunidades lejanas y autosuficientes, se las ingeniaron para sobrevivir de manera autónoma. Sin embargo, ellos también sufrieron la discriminación en términos de su lengua, cultura y color; no tenían derechos políticos, vivían en comunidades segregadas y generalmente dependían del poder colonial en todos los asuntos jurídicos y políticos.

El sistema de la encomienda originó el primer conjunto de relaciones de clase entre los señores coloniales y los siervos indios. A diferencia de otras naciones coloniales, los españoles se mezclaron con los indios, debido en parte a la escasez de mujeres españolas y en parte a que las alianzas con pueblos indios se sellaron con la entrega de doncellas indígenas, como era la costumbre en culturas orales. Así surgió una nueva importante categoría social subordinada, la del mestizo. Simultáneamente, donde los indios fueron exterminados, se requirió nueva fuerza de trabajo y de allí la importación de esclavos negros y la introducción del modo de producción esclavista. Se calcula que cerca de 10 millones de negros africanos fueron traídos a América por la fuerza (un tercio de ellos a Brasil). Básicamente, hubo dos tipos de esclavos: el esclavo de plantación (por ejemplo, en el caso de Cuba para el cultivo de la caña de azúcar) y el esclavo de familia (que predominó en Chile).[23]

De esta manera se establecieron dos modos de producción esencialmente precapitalistas en toda América Latina: la esclavitud negra y la servidumbre indígena. Es cierto que también algunos indios fueron esclavizados. La ley autorizaba la esclavización del indio que tomara las armas contra el español. Sin embargo, tanto la corona como la iglesia insistieron que, aparte de esos casos excepcionales, a los indios no se los podía esclavizar. Pero ni la iglesia ni la corona tuvieron escrúpulos acerca de la esclavitud negra. (Aun el mejor defensor de los indios y sus derechos, el obispo Bartolomé de las Casas, tenía un esclavo de familia.) Así se constituyó un sistema precapitalista de clases que operaba de acuerdo a diferencias raciales: esclavos negros, siervos indios, mestizos y los señores españoles, dueños de la tierra y las minas.

A los indios se les pedía que aceptaran sin discusión la autoridad de la iglesia y del rey. Si no aceptaban, o si su productividad era baja, se les aplicaba castigo corporal. Sin embargo, no todos los aspectos del cristianismo tuvieron que ser aceptados por la fuerza de la misma manera. Las religiones indígenas, altamente ritualizadas y basadas en el sacrificio, se conectaron fácilmente con la liturgia católica. De allí que los españoles muchas veces no sabían qué pensar acerca de los indios y su aparente personalidad dividida y contradictoria: por un lado amaban la música coral, la imaginería religiosa y la riqueza litúrgica de las ceremonias eclesiales, pero al mismo tiempo querían mantener sus propios dioses, sus fetiches y sus libertades sexuales.

Parker ha distinguido cuatro tipos de respuestas indígenas a la imposición del cristianismo: la actitud rebelde, que reivindicaba antiguas divinidades y que en muy pocos casos pudo darse abiertamente por mucho tiempo. La sumisión a la cristiandad, que afectó especialmente a aquellos que trabajaban en la mita y la encomienda. La resistencia activa, en algunos casos de indios que conservaron parcialmente su autonomía territorial y cultural y que lucharon contra la conquista, y, por último, el sincretismo o sumisión parcial, que afectó a la mayoría. En esta situación perviven creencias an-

cestrales, pero encubiertas e integradas con principios cristianos.[24] La verdad es que muchas veces, y como una forma de resistencia pasiva, los indios cubrieron sus propias formas culturales y religiosas con un barniz de religión católica aceptable para los españoles; los ritos eran especialmente adecuados para ese propósito. Por eso algunos comentaristas han observado que el catolicismo que se expandió con la conquista fue más bien nominal, externo y cúltico, y que no implicó una conversión profunda. Este es un rasgo que habría sobrevivido hasta hoy.[25] En los casos de sincretismo o de rebeldía más activa, vale lo que ha escrito Bengoa,

> la evangelización ritual de las viejas estructuras indígenas no cambió la matriz religiosa y societal de las culturas prehispánicas. Ellas tenían –y todavía tienen– suficiente fuerza para expresarse a través de ritos que han sido redefinidos y que, con el tiempo, han llegado a ser su propia forma de expresión y, en muchos casos, de resistencia.[26]

La desintegración de los imperios azteca e incaico no significó que todas las estructuras políticas indígenas desaparecieran. De hecho, el poder de los caciques y otros jefes intermedios fue mantenido y algunas veces incrementado en la medida que ellos renegociaron su posición dentro de las estructuras coloniales. Estos jefes mediaron entre las comunidades indígenas y las autoridades españolas, y en muchas ocasiones tuvieron éxito en obtener leyes favorables y protección para sus comunidades. Donde tales comunidades eran grandes (México, Perú, Bolivia), el proceso de mestizaje fue más amplio y exitoso. En estos casos, la influencia religiosa española cubrió, pero no fue capaz de transformar totalmente, las formas culturales nativas que continuaron bajo diferentes apariencias como una forma de resistencia. En el caso de pueblos como el mapuche, que nunca fueron totalmente derrotados, los indios adoptaron libremente muchas formas culturales españolas.

Ya he mencionado que a pesar de las tendencias generales seguidas por la conquista, hubo entre eclesiásticos y conquistadores diferentes posiciones en relación al tratamiento de los indios. El obispo Bartolomé de las Casas fue desde un comienzo un defensor constante de los indios. En sus libros describe en detalle los horrores causados por los españoles. Entró en toda clase de polémicas contra los que consideraban a los indios como seres inferiores. Famosa es la controversia que sostuvo con Juan Ginés de Sepúlveda, que pensaba que las guerras contra los indios eran justas. Ginés de Sepúlveda justificaba su posición diciendo que era legítimo abolir la costumbre abominable de comer carne humana; había que salvar a los indios inocentes de los sacrificios humanos y propagar la religión cristiana.

Las Casas, por el contrario, argumenta que aun si el canibalismo y los sacrificios humanos son grandes males, no se sigue que la guerra contra sus cultores sea un remedio razonable. Hasta en sus prácticas paganas, Las Casas descubre elementos de cristianismo, y mantiene el principio de que los indios nacieron libres y deben tener los mismos derechos de los españoles. Las Casas rechaza toda violencia contra los indios y personalmente intenta colonizar algunas regiones, utilizando sacerdotes en vez de soldados. Durante medio siglo, dedicó su vida a defender a los indios contra la rapacidad y la crueldad de los españoles y llegó a ejercer alguna influencia en la corte, como puede verse en las leyes de indios aprobadas por Felipe II en 1573. Sin embargo, es también cierto que para Las Casas el cristianismo era la única religión verdadera y el único ideal concebible al que los indios podían aspirar.

Esto muestra que en la construcción del otro las actitudes de los españoles distaban de ser monolíticas. Por un lado, estaban aquellos que destacaban las diferencias hasta el punto que los indios eran considerados menos que seres humanos y podían ser esclavizados y muertos sin ningún problema. Por otro, estaban los que destacaban la igualdad ante Dios hasta el punto que todas las diferencias culturales debían dejar paso a la asimilación de los indios a la religión verdadera. Aunque

este último es un acercamiento más razonable en cuanto respeta a los indios como sujetos humanos, también forma parte de un proyecto de colonización que no respeta las diferencias culturales y conduce a la asimilación. Como Todorov ha argumentado convincentemente, hay dos formas elementales de la experiencia del otro dentro del proceso colonizador: una parte de la diferencia que luego se traduce en términos de superioridad/inferioridad; la otra, de la igualdad que pronto se transforma en identidad y asimilación. Las dos actitudes descansan sobre el egocentrismo y la identificación de los valores del poder colonial con los valores universales que deben prevalecer.[27]

Del encuentro original entre la cultura española y las culturas indígenas surgió un nuevo modelo cultural, fuertemente influido por la religión católica, íntimamente relacionado con el autoritarismo político y no muy abierto a la razón científica. Este modelo coexistió fácilmente con la esclavitud, el racismo, la inquisición y el monopolio religioso. Esto no es sorprendente si se piensa que España se había constituido en el último baluarte europeo de un mundo en vías de desaparecer: la cristiandad. Llegan a América, entonces, los representantes de un mundo en extinción, a imponer un modelo que es fundamentalmente antimoderno. Es lo que Zea ha llamado un doble cerco: "España impone a la América un cerco político y social y la Iglesia Católica un cerco mental".[28] Estos dos cercos logran conectar el autoritarismo político con la obediencia religiosa a Dios y dejan una marca muy importante y duradera en la primera síntesis cultural.

La iglesia se convirtió rápidamente en una institución poderosa y rica. En los primeros 100 años la iglesia había construido 70.000 iglesias, 200 conventos[29] y en muchos países poseía cerca de la mitad de la tierra disponible. En las nuevas universidades que se crearon, la inquisición española prohibió prácticamente todos los textos científicos disponibles y solo permitió que se enseñara la filosofía escolástica. Las ciencias experimentales y naturales fueron así deliberadamente excluidas. La iglesia permitió la servidumbre de los

indios bajo el sistema de la encomienda, pero nunca condonó su esclavización o los excesos de los encomenderos. Sin embargo, no aplicó los mismos principios a los esclavos negros traídos del Africa. La mayoría de las órdenes religiosas tuvo esclavos negros y trató de justificarlo. No es sorprendente, por lo tanto, que en todas las colonias latinoamericanas, mantenidas por el trabajo servil, el trabajo manual se mirara con desprecio.

La crisis de la independencia y la nueva síntesis cultural

El proceso de independencia de comienzos del siglo XIX precipitó la primera crisis de este patrón cultural. La Ilustración francesa del siglo XVIII, el liberalismo británico y, especialmente, el positivismo derivado de Augusto Comte, jugaron un papel ideológico muy importante en este proceso. Tanto como los criollos deseaban la libertad de comercio con Inglaterra y el resto de Europa, querían también la liberación cultural de la tutela de la iglesia. Junto con el contrabando de bienes de consumo, los criollos recibían libros prohIbídos, con argumentos para apoyar su creciente alzamiento. Las guerras de la independencia se pelearon bajo la bandera teórica de la Ilustración. Su influencia condujo a las nuevas repúblicas a eliminar la esclavitud, a establecer la libertad educacional y religiosa. Surgieron nuevas formas de estratificación que ya no dependían de criterios raciales. La racionalidad científica de la Europa del siglo XIX comenzó a influir en las clases dominantes latinoamericanas, así como a los intelectuales y académicos. Se pensaba que los nuevos criterios científicos eran la única esperanza de traer "orden y progreso" a las repúblicas emergentes. Así se constituyó un segundo polo de la cultura latinoamericana. Si el primero, indoibérico, estaba fuertemente influido por la religión y el racismo, el nuevo polo quería incorporar las nuevas ideas europeas de la razón y el liberalismo.

No debe pensarse, sin embargo, que las nuevas ideas acerca de la razón significaron el inmediato triunfo de la actividad científica o que las nuevas ideas liberales se plasmaron en instituciones libertarias y democráticas. Por mucho tiempo América Latina vivió la paradoja de tener una clase dominante oligárquica y aristocrática de origen totalmente agrario que, asumiendo como propias tanto una ideología liberal como los valores de la razón, se propuso construir un estado y un aparato jurídico de corte republicano y democrático. Pero, obviamente, construyó un estado y un sistema jurídico que restringió la participación política y económica a los miembros de la alianza dominante, y además mantuvo en sus latifundios y haciendas relaciones de producción semiserviles que favorecían un incremento rápido de la producción para la exportación. Se creó así una distancia importante entre los principios liberales proclamados y la realidad de exclusión y explotación semifeudal de las mayorías campesinas. Así se puede entender el hecho, destacado por García Canclini, que la Constitución brasileña de 1824 incorporara parte importante de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre mientras la esclavitud subsistía hasta fines de siglo.[30]

No se trata de que el liberalismo de la oligarquía agraria fuera sólo una fachada o una falsedad ideológica destinada a engañar. La incorporación al mercado mundial de las incipientes repúblicas latinoamericanas requería realmente liberalismo en su dimensión de comercio libre y apertura a los mercados internacionales. Por otro lado, era también necesario crear algunas instituciones político-jurídicas de corte liberal que aseguraran la competencia pacífica y la igualdad de oportunidades para todos los grupos y sectores que participaban en la alianza dominante. En el fondo, no es que no existiera una doctrina liberal con las mismas características que en Europa, sino que su existencia beneficiaba a unos pocos mientras las clases populares quedaban excluidas.

A fines del siglo XIX, la influencia del positivismo y otras ideas ilustradas estaba en su cenit. Estas posiciones frecuentemente asumieron formas bastante radicales de autocrítica. Tendían a rechazar el legado cultural indoibérico, resultado de tres siglos de colonización, y ponían sus esperanzas en que pudieran implementarse soluciones europeas o norteamericanas para compensar las inherentes deficiencias latinoamericanas. En muchos casos la descripción de esas deficiencias tenía connotaciones claramente racistas. América Latina tenía que ser civilizada y erradicarse sus rasgos culturales atrasados y bárbaros. Sarmiento, por ejemplo, explícitamente argumentaba que la verdadera lucha en América Latina era una lucha entre civilización y barbarie. La primera estaba representada por Europa y los Estados Unidos; la segunda, resultaba de la inferioridad racial. Esta visión era más o menos compartida por Alberdi[31] y positivistas tales como Gil Fortoul, Prado e Ingenieros. De acuerdo a Sarmiento, los latinoamericanos habían nacido de una mezcla de tres razas –española, india y negra– que, por su misma naturaleza, eran opuestas al espíritu que había hecho posible la civilización.[32]

Prado mantenía que el principal obstáculo para el progreso en América Latina provenía del factor social primario: la raza. Sostenía que no podía sino reconocerse la influencia perniciosa que las "razas inferiores" habían ejercido sobre el Perú.[33] Gil Fortoul, a su vez, argüía de manera similar que algunas razas, como la europea, tenían mejores aptitudes que otras para la civilización.[34] Carlos Octavio Bunge, por su lado, publica en 1903 un "tratado de clínica social", que intenta estudiar la organización política de América Latina a través de un análisis psicológico de sus tres razas básicas.[35] Sólo salva a la raza blanca de origen español, altiva e individualista. El indio oscila entre el fatalismo pasivo y la venganza[36] y, en todo caso, tiende a desaparecer por la degeneración de su raza. La raza negra, por su parte, se caracteriza por su servilismo e infatuación.[37] De allí que las diversas mezclas raciales no puedan salir mucho mejores: los mestizos carecen de sentido moral y estabilidad psíquica, los mulatos son falsos, impulsivos y petulantes.[38]

No debe sorprender entonces que algunas de las políticas que propugnaban para modernizar a América Latina con-

sistían en mejorar su raza mediante la inmigración europea. Así Prado, evocando a Alberdi, insistía en que

> es *necesario incrementar* el número de nuestra población, y lo que es más, *cambiar su condición* en un sentido ventajoso para la causa del progreso. *En América gobernar es poblar*, y la población debe buscarse en la inmigración espontánea, atraída por la acción de las leyes, gobiernos e individuos, de razas vigorosas y superiores que, mezclándose con la nuestra, traigan ideas prácticas de libertad, trabajo e industria. No promovamos, opongámonos a la inmigración de razas inferiores.[39]

Ingenieros, por su parte, concebía la modernización más claramente en términos de la creación de una clase capitalista antifeudal, pero la inmigración blanca le parecía de todos modos indispensable para ese proceso. Pensaba, por ejemplo, que el futuro político de Argentina había cambiado

> por la incorporación de una gran masa de inmigrantes de raza blanca; sus descendientes, ya enriquecidos, están entrando en la clase capitalista en formación y serán más bien hostiles a las oligarquías feudales, para quitarles su poder político: será la lucha de la burguesía capitalista contra los privilegios feudales... Desde este punto de vista la inmigración europea, después de haber contribuido con sus brazos a recuperar las fuerzas económicas del país, contribuirá con sus hijos al mejoramiento de la política nacional.[40]

Aun cuando las soluciones propuestas para modernizar América Latina no fueran tan radicales como éstas, los autores influidos por la Ilustración y el positivismo insistían en que una educación pública masiva debía compensar las debilidades de la raza. Sarmiento preguntaba retóricamente: ¿Qué puede hacer Sudamérica para lograr el destino próspero de Norteamérica? Y se contestaba de la típica manera ilustrada:

"Instrucción, educación difundida en la masa de los habitantes... para nivelarse; y lo está ya haciendo con otras razas europeas, compensando la sangre india con ideas modernas, terminando con la Edad Media".[41] En el mismo sentido, Gil Fortoul argumentaba que "la influencia moral e intelectual de los pueblos más civilizados ha empezado a neutralizar o modificar las influencias primitivas de la raza".[42] Bunge por su lado acotaba: "nunca nos será dado trocar nuestra sangre, ni nuestra historia, ni nuestro clima; pero sí podemos europeizar nuestras ideas, sentimientos, pasiones..".[43] Por lo tanto, todo mejoramiento dependía de la habilidad de los latinoamericanos para reemplazar su legado cultural por medio de la inmigración y, a falta de ella, la educación científica. Los Estados Unidos, como el ejemplo ideal a seguir en todo esto, adquirían una importancia principalísima. Mientras Alberdi quería educar para formar hombres prácticos, "yankees del Sur", Sarmiento exclamaba, "seamos los Estados Unidos de Sudamérica".

Una tensión recurrente ha subsistido entre el polo indoibérico y el polo positivista, porque el modelo racionalista más reciente nunca pudo reemplazar totalmente a la matriz cultural original. Esta última se mostró muy resistente e influyente como lo demuestra el hecho de que el mismo positivismo se transformó para muchos intelectuales latinoamericanos en una nueva religión secularizada, dogmática y totalizante, que aparte de algunas excepciones, muy raras veces llevó a investigaciones científicas exitosas.[44] Llama la atención verificar cómo estas versiones positivistas autóctonas de la situación latinoamericana coincidían con algunas de las visiones despectivas de América Latina provenientes de la misma Europa. La impresión europea del siglo XIX sobre América Latina es que éste es un continente todavía dominado por fuerzas irracionales y constituido por pueblos sin historia. Los economistas políticos clásicos, Hegel y aun Marx y Engels, coincidían más o menos en señalar el carácter irracional e inferior de los latinoamericanos, lo que hacía a la tutela europea o norteamericana sobre estas repúblicas independientes algo todavía necesario y bueno.

Esto demuestra que en gran medida el consumo de los valores europeos por los intelectuales ilustrados latinoamericanos fue más bien acrítico, hasta el punto que incluso las connotaciones racistas fueron asimiladas sin protesta. Esta rendición cultural se muestra muy bien en el famoso dicho de Alberdi: "En América todo lo que no es europeo es bárbaro".[45] Tales teorías son claramente ideológicas: ocultan las contradicciones reales de las nuevas repúblicas destacando factores raciales como responsables por el atraso de América Latina. Es importante aclarar, sin embargo, que no toda recepción del racionalismo y empirismo europeos tenía connotaciones racistas. En muchos sectores intelectuales, el racionalismo significó solamente el deseo de modernizar, el énfasis en la importancia de la ciencia y la fe en la educación.[46] Esta es en parte la razón por la cual, dentro de América Latina misma, no surgió, hasta los comienzos del siglo XX, ningún desafío significativo a la supremacía del modelo científico-racional europeo y a la capacidad latinoamericana para asimilarlo y usarlo.

La depresión económica mundial y el fin de la dominación oligárquica

En efecto, en las décadas del 20 al 40 aparecieron trabajos importantes sobre el carácter latinoamericano, que fueron consistentemente críticos tanto del mismo carácter latinoamericano como de la adopción del racionalismo europeo y el materialismo norteamericano. Tales trabajos insistían en que América Latina era diferente. En un primer momento, esta tendencia se manifestó en dos corrientes. Por un lado, en el contexto de la ofensiva expansionista de los Estados Unidos en América Latina a fines del siglo XIX, una serie de intelectuales levantaron sus voces contra los Estados Unidos y sus pretensiones hegemónicas. José Martí, de Cuba; Rubén Darío, de Nicaragua; José Vasconcelos, de México; Rufino Blanco Fombona, de Venezuela; Manuel Ugarte, de Argentina, unieron sus voces

críticas a la del uruguayo José Enrique Rodó. Este último alcanzó una gran influencia con su *Ariel*, publicado en 1900. Rodó inicia una crítica a lo que llama "nordomanía", el afán latinoamericano de copia de modelos extranjeros, especialmente norteamericanos, y propicia una vuelta a la realidad propia. Rodó reivindica el sentimiento y las virtudes de la raza latina, y sostiene que América Latina posee una mayor sensibilidad cultural y un mayor sentido idealista de la vida que unos Estados Unidos excesivamente materialistas y utilitaristas.[47]

Contra la idea positivista de la degeneración de la raza por el mestizaje, Vasconcelos exalta los valores del mestizaje y de la raza latina y los opone a las características de la raza sajona. La actitud frente a los indios es crucial. Mientras los colonos sajones "cometieron el pecado de destruir esas razas... nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanza de una misión sin precedentes en la Historia".[48] Esta misión es la formación de una nueva y quinta "raza integral", "raza cósmica" o "raza síntesis", formada por la fusión de blancos, negros, indios y mongoles. En esta quinta raza eventualmente se fundirán todos los pueblos del mundo, y pertenece a los latinos el honor de cumplir tal misión integradora.[49] En general, Vasconcelos y los otros autores anteriormente mencionados aparecen definiendo la identidad latinoamericana en términos de la mayor cultura, idealismo, y misión universal de nuestra raza mestiza y en contraposición al "otro" imperialista y materialista que es Estados Unidos. La mayoría de estos autores mira con gran simpatía el legado cultural hispánico como una parte integrante fundamental de la raza latina. Se constituyen así en los precursores de una revisión crítica más sistemática del polo liberal-positivista.

Por otra parte, están los trabajos del movimiento indigenista, una corriente amplia de pensamiento que incluía a políticos, novelistas, antropólogos, pintores y periodistas que abogaban por el retorno a los valores y constumbres indígenas en oposición al legado cultural europeo. Ellos querían cambiar la prevalente visión negativa de los indios como atrasados y faltos de civilización, y llamaban a implementar reformas

sociales que favorecieran a las empobrecidas comunidades indígenas. Este movimiento floreció en países como Perú y México, donde habían existido las civilizaciones indígenas más importantes y donde sobrevivían las comunidades indígenas más numerosas.[50] Sin embargo, el indigenismo está lejos de ser una posición uniforme.

Manuel González Prada, uno de los primeros indigenistas del Perú, argumentaba que existía una alianza entre la burguesía y los terratenientes peruanos para oprimir al indio: "si el gamonal de la sierra sirve de agente político al señorón de Lima; el señorón de Lima defiende al gamonal de la sierra cuando abusa bárbaramente del indio".[51] Igualmente, Luis Eduardo Valcárcel lamentaba la profunda división étnica del Perú como el más grave problema de su vida política y social, que tendía "a agravarse con la extensión del fenómeno racial: el mestizaje".[52] La mezcla de español e indio no produce nada bueno, "sino un nuevo ser híbrido: no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades".[53] De este modo Valcárcel defiende la pureza de la sangre y la cultura indias como las únicas depositarias de las virtudes milenarias de la raza. Contrariamente a Vasconcelos, apela a la "raza" pura como la única entidad que puede crear cultura, de modo que aun los mestizos para lograr algo deben hacerse indios, "purificando lo que de indios tenemos", porque si no "nunca crearemos nada, como nada ha creado hasta hoy el hibridismo. La raza cósmica sólo puede nacer del vientre indio".[54]

Por otro lado, el indigenismo, como lo ha sostenido Leopoldo Zea, no tuvo su origen en las mismas comunidades indígenas, sino que fue "parte de un programa para incorporar al indígena" a la convivencia nacional dirigida por criollos y mestizos.[55] Esto es especialmente cierto en México, donde se formó el Instituto Nacional Indigenista, cuyo director por muchos años, Gonzalo Aguirre Beltrán, sostenía que el término indio expresaba la condición social del vencido y sometido a servidumbre más que una calidad étnica. De allí que los indios deban ser incorporados a la cultura nacional y tratados

como ciudadanos con todos los derechos, cuidando, sin embargo que no se desarraiguen y que las expresiones propias de su cultura se incorporen a la cultura nacional. La única dificultad que tiene esto, como dice Zea, es que en la incorporación del indio a la cultura nacional desaparece la cultura original indígena.[56]

Se ve así cómo el indigenismo oscila entre la afirmación absoluta y esencialista de la raza indígena y su asimilación a la cultura nacional. En muchos autores el indigenismo tiende a ser más bien ingenuo y romántico en cuanto pinta a las civilizaciones indígenas precolombinas como sociedades idílicas, capaces de constituirse en modelos para el futuro. Degregori acusa al indigenismo de "exotismo", tendencia a describir al indio con rasgos estereotipados y exóticos, no como realidad concreta; "pasadismo", tendencia a preferir al indio histórico y no al actual; "paternalismo", tendencia a compadecer al indio y "populismo", tendencia a utilizar al indígena en movimientos políticos.[57] Sin embargo, otros autores como Mariátegui consideran el problema indio más que todo como un problema económico basado en el régimen de propiedad de la tierra y que encontraría su solución en el socialismo.[58] La influencia del indigenismo ha sobrevivido hasta hoy, como puede verse en varios artículos celebratorios del 500 aniversario del descubrimiento de América.[59]

Más tarde, en los años 30, autores extranjeros y latinoamericanos escribieron numerosos ensayos que subrayaron las peculiaridades de la identidad cultural latinoamericana y las diferencias con el modelo europeo. José Luis de Imaz,[60] ha sintetizado el pensamiento de escritores extranjeros tales como Ortega y Gasset, Keyserling y Waldo Frank, los que concordaban más o menos en que las características de la cultura latinoamericana eran: 1. Prevalencia de lo emocional sobre lo racional, y sobreestimación de los sentimientos. 2. Propensión a la imitación unida a una tendencia a la mentira. Esta tendencia sería facilitada por las contradicciones de la personalidad latinoamericana. 3. Voluntad débil, oscilante entre la monotonía y la violencia, la ternura y la rudeza, la pasividad y

la melancolía. Personalidad dividida entre el deseo externo de modernidad y una vida interior muy pobre, que produce envidia y relativismo moral. 4. La influencia de lo telúrico y la importancia de las fuerzas de la naturaleza, que lleva a la cultura a favorecer el determinismo, el fatalismo y la falta de previsión.

El conde de Keyserling, ciertamente influido por las tesis de Buffon, describe a Latinoamérica como un continente de exuberante vegetación, de reptiles amenazadores y de sexualidad ilimitada. De allí que "el sudamericano es total y absolutamente hombre telúrico. Encarna el polo opuesto al hombre condicionado y traspasado por el espíritu".[61] Ortega y Gasset, a su vez, deja de lado "los misterios telúricos"[62] para hablar de la juventud e inmadurez de Latinoamérica. Los conquistadores españoles llegaron a una tierra vacía: "los indígenas que la poblaban eran escasos en función de la magnitud y posibilidades de las tierras, y además tan inferiores por su cultura a los colonizadores que era como si no existiesen o como si fuesen para ellos meros objetos utilizables".[63] Es esa juventud la que hace que las pasiones dominen incontroladas. Mientras en Europa "nos hemos acostumbrado a no contar con las pasiones..., en estos pueblos jóvenes, en cambio, todas esas pasiones operan enérgicas, sin inhibición, sin freno..".[64] Zea, siguiendo de cerca a Gerbi, acusa a Ortega y Gasset de pensar que América Latina no tiene futuro y padece de un "infantilismo orgánico incurable".[65] Creo que ésta no es una interpretación muy justa del pensamiento del filósofo español. Es cierto que Ortega piensa que América Latina está recién saliendo de la adolescencia, con todos sus defectos e inmadureces, y es claro que piensa que el futuro no es fácil, pero no desmaya en pensar que exista futuro. Por eso dice a los argentinos:

> pero ahora va a empezar la historia de América en todo el rigor de la palabra: esa primera juventud que es la adolescencia termina, la cuesta se inicia. Adán sale del paraíso y comienza su peregrinación. Buena suerte argentinos, en esa historia que para ustedes comienza.[66]

Los escritores y ensayistas latinoamericanos de la época también identificaban algunas peculiaridades culturales. Martínez Estrada, por ejemplo, pensaba que la idea de resentimiento era la mejor expresión del carácter latinoamericano. El resentimiento habría caracterizado primero a los conquistadores españoles que no pudieron encontrar la mítica ciudad indígena del oro. El resentimiento habría sido también la reacción de la mujer indígena violada por los españoles y del indio exterminado y esclavizado. El problema de la cultura latinoamericana sería que ha reprimido ese sentimiento y construido una superestructura falsa que oculta su resentimiento básico.[67] En su obra monumental, *Radiografía de la Pampa*, las descripciones de los distintos estratos y caracteres argentinos a través de la historia son devastadoras. Ningún grupo se escapa a la crítica feroz y profundamente pesimista de Martínez Estrada. Trátese de los gauchos, del pueblo argentino, de los hijos de inmigrantes o de los nativos, todos parecen sólo querer ocultar una verdad que resienten profundamente:

> Nunca se comprenderá bien la psicología del gaucho, ni el alma de las multitudes anárquicas argentinas, si no se piensa en la psicología del hijo humillado, en lo que un complejo de inferioridad irritado por la ignorancia puede llegar a producir en un medio propicio a la violencia y al capricho.[68]

> El hijo del inmigrante... es excesivamente patriota; disimula nuestros defectos, pasa por alto lo malo... encomia las instituciones nacionales hasta desprestigiarlas por el ridículo... Y así, contra el nativo, que por otros defectos trabaja en la misma tarea de tergiversación, por hereditaria presión del subconsciente... destruye sin querer.[69]

Octavio Paz, a su vez, describe la personalidad doble de los mexicanos, que muestran una cara que oculta un vacío y un resentimiento profundos. El conocido machismo de los latinoamericanos sería un intento por resolver el problema de

la mujer indígena violada por medio de una sobreestimación de la imagen paterna. El mexicano niega su pasado y su hibridismo, no quiere ser ni indio ni español: "se vuelve hijo de la nada", y por eso, cada vez que afirma una parte de su persona, niega la otra.[70] Alcides Arguedas, por su parte, describe la duplicidad de los bolivianos. En cada boliviano, arguye, hay dos personalidades, porque la mentira se ha establecido institucionalmente en el país, gracias a la simulación. De allí la serie de revoluciones, traiciones, la envidia y el odio político que caracterizan la historia de Bolivia.[71] Bolivia, para Arguedas, es un pueblo enfermo en el sentido que finge lo inexistente y es "crónicamente incapaz de dirigir sus actividades en el sentido de su propia conservación".[72] El fraude, el odio y la envidia hacen pasto de los bolivianos, "nada les produce entusiasmo ni respeto; acaso sean más bien sensibles al miedo envilecedor".[73] En general, en estos autores latinoamericanos abundan nociones similares, tales como el resentimiento, la resignación, la pasividad, los sentimientos de inferioridad, el autoengaño, etc.

Dos cosas fundamentales pueden notarse en estas versiones. Primero resalta lo increíblemente pesimista que es su evaluación de los vicios y limitaciones de la identidad cultural latinoamericana. Segundo, aparece la existencia de una convergencia de opiniones sorprendente entre los autores extranjeros y los locales, que muestra que las autopercepciones latinoamericanas de algún modo reflejan como en un espejo los prejuicios y estereotipos concebidos en el extranjero. En estricta lógica podría tratarse de una mera coincidencia de opiniones. Sin embargo, lo que dijimos en el capítulo anterior acerca de la formación de toda identidad mediante la internalización de las actitudes y expectativas de los otros significativos, permite plantear la hipótesis de una vinculación más estrecha: las evaluaciones de los otros se habrían transformado inconscientemente en nuestras propias autoevaluaciones.

Esta explicación coincide, de algún modo, con el análisis de Said sobre el "orientalismo" y el carácter de los "orientales", que está inspirado en la teoría del discurso de Foucault.

El discurso sobre el "Oriente" como algo exótico y diferente empezó a construirse en Europa durante el siglo XIX, dotado con todo el prestigio de la experiencia académica, pero lleno de prejuicios racistas y de arrogancia colonial. Ese discurso, de alguna manera creó la misma realidad que aparecía describiendo, y, por lo tanto, no es sorprendente que esa realidad creada, tan fuertemente apoyada por la experiencia académica y filosófica europea, suela ser aceptada por muchos orientales.[74] Podría argumentarse que algo similar habría ocurrido con el discurso europeo sobre América Latina. No fue éste, sin embargo, el análisis de aquellos que vieron la clave del problema latinoamericano de identidad en el olvido consciente y el abandono de la matriz hispánica.

Hispanismo

En la opinión de Pike puede decirse que el hispanismo, como corriente de pensamiento que valora el carácter distintivo del estilo de vida, las tradiciones y la cultura hispánicas, ha existido en América Latina desde la época de la independencia.[75] De algún modo esto puede ser cierto, pero la fuerza de tal movimiento fue inicialmente muy pequeña, sobre todo mientras las guerras de la independencia y sus secuelas estuvieron cerca. Una cierta forma de hispanismo gana fuerza a comienzos del siglo XX con los trabajos de Rodó, Blanco Fombona, Vasconcelos y otros autores que tratan de oponer la raza latina a la raza sajona y que luchan contra el imperialismo norteamericano. Vasconcelos, por ejemplo, argumentaba que "nosotros no seremos grandes mientras el español de la América no se sienta tan español como los hijos de España".[76] Pero el hispanismo de estos autores era muy moderado por un sentimiento americanista y de valoración del mestizaje. En otros casos, el intento de oponerse al indigenismo alimentó a la corriente hispanista y allí ésta asumió caracteres más radicales. El caso más típico es el de José de la Riva Agüero, historia-

dor peruano que afirmaba, en 1905, contra la corriente indigenista de González Prada:

> para los criollos de raza española [las civilizaciones precolombinas], son extranjeras y peregrinas, y nada nos liga con ellas; y extranjeras y peregrinas son también para los mestizos y los indios cultos, porque la educación que han recibido los ha europeizado por completo.[77]

A fines de la década de los 40 aparece en Chile una respuesta hispanista más elaborada y sistemática a los problemas de identidad tratados por los indigenistas y ensayistas de los años 30. Adopta fundamentalmente dos formas, una histórica y otra filosófica. Jaime Eyzaguirre y Osvaldo Lira son sus más distinguidos representantes. Para Eyzaguirre, Iberoamérica no habría existido sin la presencia de España, y en la raíz cultural hispánica debe encontrarse el sentido primero de la identidad iberoamericana. Todo lo valioso que tenían las culturas nativas fue conservado por los mismos españoles, los que, a su vez, aportaron culturalmente mucho más que lo que destruyeron:

> lo español no es sólo un elemento más en el conglomerado étnico. Es el factor decisivo, el único que supo atarlos a todos, el que logró armonizar las trescientas lenguas dispares de México... El español saltó por sobre las dificultades que le imponían las distancias geográficas, los particularismos de tribu y las diversidades raciales, para producir el milagro de la cohesión americana. Por eso lo que se haga por echar en olvido el nombre español en estas tierras y querer oponer a él una revalorización hiperbólica de lo indígena irá en derechura a atentar contra el nervio vital que ata a nuestros pueblos.[78]

No debe sorprender, por lo tanto, que Eyzaguirre vea la lucha por la independencia, si bien como algo explicable y en la cual se muestra también el idealismo de los criollos, como

un proceso de desgarramiento y desintegración de la unidad alcanzada anteriormente. Pero más grave aún es para Eyzaguirre el hecho que "a la desarticulación del cuerpo siguió el rechazo de la antigua alma colectiva y la búsqueda afanosa de la razón de vivir en fuentes exóticas".[79] Latinoamérica le dio la espalda a su verdadero ser y corrió tras otras culturas, a veces antagónicas con la suya, para imitar modelos políticos y sociales ajenos que no podían tener éxito en un contexto tan diferente. De allí por ejemplo los intentos fallidos por copiar el federalismo norteamericano, el jacobinismo francés y el parlamentarismo británico, en vez de mirar como ejemplo a los viejos fueros y consejos castellanos.

La verdadera tradición histórica latinoamericana consiste en una conciencia de la dignidad humana y una conciencia de la ley moral que rige la vida internacional, todo esto fundamentado en una concepción cristiana que somete al individuo al estado en lo temporal, pone el Estado al servicio de la persona y considera a esta última como esencialmente ordenada a Dios. Mientras el sentido de justicia en otras culturas se basa en la utilidad de cada cual, en la cultura hispana descansa sobre el derecho a la salvación que tienen todos los seres humanos, lo que los hace básicamente iguales. De estos principios generales derivan más específicamente el sentimiento de independencia y libertad, el respeto a la ley y la apertura al diálogo.[80]

Estos son los principios que los latinoamericanos han traicionado en un verdadero acto de apostasía, que como consecuencia sólo puede traerles burla y ridículo. Eyzaguirre puede ser tan duro en su juicio sobre Latinoamérica como los ensayistas de los 30 o los intelectuales europeos del siglo XIX. Pero su dureza es guíada más por la rabia y tristeza que le provoca el abandono de la cultura hispana que por el racismo. Así pueden explicarse mejor expresiones que, de otro modo, parecerían evocar el pensamiento de Hegel: "En cien años de vida libre Iberoamérica no ha dicho al mundo una sola palabra que merezca recordarse. Su andar vegetativo y rastrero ha logrado concitarle sólo el desprecio universal".[81] Y

en otro lugar agrega "¿Cómo se puede decir algo verdadero, algo original, algo auténtico, si se es infiel a las propias esencias?"[82] Sin embargo, Eyzaguirre no es pesimista y piensa que en las juventudes de su tierra ya despunta "un instinto de revalorización del patrimonio cultural"[83] que permitirá avanzar hacia una verdadera independencia que es la base de toda contribución cultural original. Pero para que esto suceda será necesario abandonar los modelos ajenos: "el día en que reconciliándonos con la sustancia del alma colectiva pidamos a ésta y no a las almas extrañas la respuesta a nuestras angustias... ese día habremos conquistado un sitio auténtico y, por tal, respetable en el mundo de la cultura".[84]

Desde un punto de vista más filosófico y escolástico, Osvaldo Lira intenta probar que "las naciones hispanoamericanas constituyeron desde un principio y siguen constituyendo todavía un todo perfectamente homogéneo de cultura entre sí y con España", y que "todas y cada una de las perfecciones que encerrare la cultura hispanoamericana ha de dimanar exclusivamente, como de su primer principio esencial intrínseco, de la cultura española".[85] El punto de partida es considerar a toda nación como una sustancia con esencia propia, con un alma que explica su unidad y su mantención en el tiempo. Tal esencia no viene de la pureza biológico-étnica, porque no existe nación en el mundo que no tenga una población mezclada, sino que proviene de una forma de cultura que se muestra como superior a las demás. Las naciones hispanoamericanas son mestizas, pero su esencia cultural es proveída por la cultura hispánica que es claramente superior a las culturas indígenas en la medida que estas últimas ignoraban "por igual el conjunto de valores eternos de que, por condición connatural, es portador necesario la persona humana".[86] La inmensa superioridad de la cultura española hizo que las culturas indígenas quedaran en una situación relativamente pasiva

> muy semejante a la del mármol frente a la actividad creadora del escultor. En este caso, lo único de que puede mostrarse capaz el mármol se reduce no a imponerles

> rumbos al cincel, sino simplemente a imponerle ciertas y determinadas condiciones de trabajo; su influjo no es de tipo positivo como el del motor, sino tan sólo de tipo negativo como el de la resistencia pasiva.[87]

De aquí que Lira considere a las culturas indoamericanas existentes en el tiempo de la conquista como seudoculturas incapaces de contribuir con ningún valor central o principio orientador, y frente a las cuales la cultura española nunca cedió ni un solo principio propio. El no entender esto sería la causa del error indigenista, argumenta Lira, porque no basta con haber participado en los orígenes de las naciones hispanoamericanas, sino que es necesario evaluar con qué fuerza. Para Lira es claro que "los valores indígenas han sido puro y simple sujeto pasivo"[88] que muy poco tuvieron que oponer a la lengua española y a la religión católica aportada por los conquistadores. Siguiendo las aguas de Eyzaguirre y, en verdad, de todo esencialismo, Lira también se lamenta de la traición de la mayor parte de los sectores dirigentes en Hispanoamérica, que "lejos de mantenerse sanamente irreducibles... a las influencias extranjeras, se han dejado seducir por ellas, relegando al olvido, e incluso, en muchos casos, renegando de los mismos valores que los habían engendrado a la existencia histórica".[89] Esta traición al alma nacional ha llegado hasta tal punto que Hispanoamérica se encuentra en una encrucijada peligrosa de la cual debe salir a toda costa. Esta tarea será facilitada por el hecho de que muchos de los valores extranjeros, especialmente aquellos que tienen que ver con la democracia liberal, están decadentes y a punto de morir. Cuando esto suceda, "será el momento en que llegue a imponerse, esplendorosa, la verdad indefectible de los valores españoles".[90]

Con el indigenismo y el hispanismo nacen, casi en la misma época, las versiones esencialistas de la identidad latinoamericana. El momento histórico es especialmente adecuado, porque es un momento de desconcierto y confusión, de readecuación de América Latina en el contexto internacional y de problemas sociales de gran envergadura. Las viejas estruc-

turas oligárquicas de poder están comenzando a caer y se cuestiona la orientación extravertida tradicional de la economía regional. Es un momento de crisis social y económica generalizada. Es en estos tiempos cuando las respuestas esencialistas son tentadoras: los problemas que existen se deben al abandono del verdadero ser nacional y a la búsqueda alienada de modelos extranjeros para solucionarlos.

¿Cuál es ese verdadero yo colectivo que ha sido desconocido? Para los indigenistas se sitúa en las tradiciones indígenas olvidadas y oprimidas por siglos de explotación desde la conquista. Para los hispanistas está en los valores cristiano-españoles que han sido olvidados desde la independencia. Tanto el uno como el otro proponen volver al pasado para encontrar en la matriz cultural indígena o española la esencia perdida de nuestro ser. Veremos cómo otras formas de esencialismo, que surgen en crisis posteriores, aunque abandonan la parcialidad del factor indígena y del factor hispano y destacan el mestizaje como la nueva fuente de donde nace la identidad latinoamericana, mantienen sin embargo un esquema similar en que el verdadero ser íntimo ha sido traicionado por el seguimiento acrítico de ideas ajenas, pero puede todavía ser reencontrado.

Tanto la fe ingenua y anacrónica en las virtudes socioeconómicas de las civilizaciones indígenas precolombinas, típica del movimiento indigenista, como las versiones pesimistas acerca del carácter resentido y doble de los latinoamericanos, típicas de los ensayistas de los años 30, y las versiones hispanistas sobre la supremacía de los valores españoles, comparten una falta total de confianza en la capacidad latinoamericana para asimilar verdaderamente el modelo europeo de cultura racionalista y una convicción de que tal modelo no debió nunca intentarse. Sin embargo, para poner las cosas en su debido contexto y proporción, debe aclararse que estas ideas nunca llegaron a ser dominantes ni ampliamente aceptadas en América Latina, y que durante el siglo XX la experiencia cultural europea continuó siendo crucial para la identidad de la región tal como lo había sido para su independencia.

NOTAS

1. Dos fuentes han sido fundamentales en la reconstrucción histórica y de ellas he tomado varias ideas para este capítulo: T. Todorov, *La Conquista de América, el Problema del Otro* (México, Siglo XXI, 1989) y J. L. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1984).
2. T. Todorov, *La Conquista de América, el Problema del Otro*, p. 19.
3. C. Parker, *Otra Lógica en América Latina, Religión Popular y Modernización Capitalista* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 15.
4. La importancia de la contrarreforma en la cultura española de la época y sus efectos en América Latina han sido bien analizados por Claudio Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley, University of California Press, 1994), capítulo 3.
5. L. Zea, *América como Consciencia* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972), p. 74.
6. Sobre la percepción de los indios y el discurso de los conquistadores véase J. L. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, pp.70-77.
7. Un punto curioso hecho por De Imaz es que la hamaca parece haber sido la única contribución original americana. Ibíd., p. 80.
8. Véase sobre esto M. Picón-Salas, *A Cultural History of Spanish America* (Berkeley, University of California Press, 1971), pp. 7-12.
9. Quetzalcóatl era en la leyenda indígena un antiguo jefe y dios que dejó su reino y desapareció en el Atlántico prometiendo que un día retornaría a reclamar su reino.
10. T. Todorov, *La Conquista de América*, p. 137.
11. Citado en M. Picón-Salas, *A Cultural History of Spanish America*, p. 20.
12. Véase sobre esto T. Todorov, *La Conquista de América*, p. 144.
13. Véase J. Bengoa, "500 años después", *Nütram*, IV, Nº 1 (1988), pp. 8-18.
14. Aquí podría estar la pequeña base de verdad que llevó a los comentarios racistas y prejuiciados de Hegel en el sentido de que a los indígenas de América Latina "no se les ocurría" cumplir con sus deberes matrimoniales. Véase capítulo 2, nota Nº 11.
15. T. Todorov, *La Conquista de América*, p. 151.
16. Citado en Ibíd., pp. 151 y 182-183.
17. Ibíd., p. 157.
18. Ibíd., p. 143.
19. Véase sobre esto J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* vol. 1 (Londres, Heinemann, 1984), p. 240 y vol. 2 (Cambridge, Polity Press, 1989), p. 304.
20. J. Habermas, "Questions and Counterquestions", en R. J. Berstein, Ed., *Habermas and Modernity* (Cambridge, Polity Press, 1985), p. 197.
21. A. Wellmer, "Intersubjectivity and Reason" en L. H. Hertzberg and J. Pietarinen, eds. *Perspectives on Human Conduct* (Leiden, E.T. Brill, 1988), pp. 151-152.

22. Los reyes españoles se preocuparon especialmente de no crear señores feudales en América Latina que pudieran disputar el poder real. Esta es una de las razones por las que la encomienda, siendo un modo de producción servil, no incluía una concesión de tierras a los encomenderos.
23. J. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, pp. 83-84.
24. C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, pp. 26-33.
25. J. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, pp. 114 y 127.
26. J. Bengoa, "500 años después", p. 17.
27. T. Todorov, *La Conquista de América*, p. 50.
28. L. Zea, *América como Consciencia*, p. 74.
29. Véase J. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, p. 107.
30. N. García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad* (México, Grijalbo, 1989), p. 73.
31. Es necesario aclarar que en sus escritos posteriores a 1853 Alberdi cambió de opinión y se transformó en un crítico de Sarmiento y su oposición entre civilización y barbarie.
32. Sobre esto véase L. Zea, *Descubrimiento e Identidad Latinoamericana* (Mexico, UNAM, 1990), pp. 60-61.
33. J. Prado, "Estado Social del Perú", en O. Terán, Ed., *América Latina: Positivismo y Nación* (México, Editorial Katún, 1894), pp. 126-127.
34. J. Gil Fortoul, "La Raza", en O. Terán, Eds., *América Latina: Positivismo y Nación* (México: Editorial Katún, 1983), p. 104.
35. Véase C. O. Bunge, *Nuestra América* (Madrid, Espasa Calpe, 1926).
36. Ibíd., p. 133.
37. Ibíd., p. 145.
38. Ibíd., p. 157 y 166.
39. J. Prado, "Estado Social del Perú", p. 133.
40. J. Ingenieros, "La Evolución Sociológica Argentina", en O. Terán, Ed., *América Latina: Positivismo y Nación* (México, Editorial Katún, 1983), pp. 151-152.
41. Citado en E. Martínez Estrada, *Meditaciones Sarmientinas* (Santiago, Editorial Universitaria, 1968), pp. 134 y 137.
42. J. Gil Fortoul, "La Raza", p. 115.
43. C. O. Bunge, *Nuestra América*, p. 231.
44. Véase J. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, pp. 224 y 229.
45. L. Zea, *América Latina: Largo viaje hacia sí misma* (Caracas, Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1983), p. 18.
46. Así, por ejemplo, la novelista peruana Clorinda Matto de Turner en su novela *Aves sin Nido* (1889) denuncia la barbarie de la vida rural, pero también denuncia las injusticias cometidas contra los indios. Su solución es la educación. Igualmente Euclides da Cunha, un periodista, publica en 1902 *Os Sertões* sobre el famoso levantamiento de Antonio Conselheiro en Brasil, en donde, a pesar de haber sido parte de la expedición militar contra los rebeldes, toma partido por ellos. Su deseo de ayudar a esa gente también es canalizado a través de la educación. Justo Sierra, en México, proponía también la redención de los indios por medio de la educación. Véase sobre esto E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress: Latin America in the Nineteenth Century* (Berkeley, University of California Press, 1980), pp. 25-31.

47. J. E. Rodó, *Ariel* (Salamanca, Anaya, 1976).
48. J. Vasconcelos, *La Raza Cósmica* (Barcelona, S.A., 1927), p. 14.
49. Ibíd., p. 15.
50. Autores importantes de esta tendencia, aunque algunas veces con puntos de vista diferentes son L. E. Valcárcel, M. González Prada, J. C. Mariátegui, H. Castro Pozo, V. R. Haya de la Torre, V. Lombardo Toledano y G. Aguirre Beltrán.
51. M. González Prada, *Horas de Lucha* (Lima, Fondo de Cultura Económica, 1964), p. 204
52. L. E. Valcárcel, *Del Ayllu al Imperio* (Lima, Editorial Garcilaso, 1925), p. 22.
53. L. E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (Lima, Editorial Universo, 1972), p. 107.
54. Citado por M. Francke Ballve, "El Movimiento Indigenista en el Cuzco (1910-1930)" en C. I. Degregori et al., *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional* (Lima, Ediciones CELATS, s/f), p. 166. Original de L. E. Valcárcel, "Ideas en Marcha", *Wikuña*, Nº 10 (octubre 1929).
55. L. Zea, *Dependencia y Liberación en la Cultura Latinoamericana* (México, Editorial Joaquín Mortiz, 1974), p. 59.
56. Ibíd., p. 68.
57. C. I. Degregori, "Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional" en C. I. Degregori et al., *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional*, pp. 37-39.
58. Véase J. C. Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (Barcelona, Editorial Crítica, 1976), p. 28.
59. Véase *Report on the Americas*, Nueva York, NACLA, febrero 1991, vol. XXIV, Nº 5. Especialmente E. Galeano, "The Blue Tiger and the Promised Land"; L. G. Lumbreras, "Misguided Development" y A. Quijano, "Recovering Utopia".
60. J. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, p. 298.
61. Citado en L. Zea, *La Esencia de lo Americano* (Buenos Aires, Editorial Pleamar, 1971), p. 24. Véase también A. Gerbi, *The Dispute of the New World: the History of a Polemic 1750-1900* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1973), p. 560.
62. Dice Ortega y Gasset "repito que yo no planteo la cuestión en ese plano de los misterios telúricos hoy por hoy inabordables. Eso queda para el conde de Keyserling". Véase J. Ortega y Gasset, *Meditación del Pueblo Joven*, en *Obras Completas* (Madrid, Editorial Revista de Occidente, 1962), tomo VIII, p. 399.
63. Ibíd., pp. 399-400.
64. Ibíd., pp. 404-405.

65. Véase, L. Zea, *La Esencia de lo Americano*, pp. 23-24 y A. Gerbi, *The Dispute of the New World*, pp. 554-555.
66. J. Ortega y Gasset, *Meditación del Pueblo Joven*, p. 406.
67. Véase J. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, pp. 315-317.
68. E. Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa* (Buenos Aires, Editorial Losada, 1946), vol. 1, p. 44.
69. Ibíd., vol. 2, p. 184.
70. O. Paz, *El Laberinto de la Soledad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1959), pp. 78-80.
71. J. de Imaz, *Sobre la Identidad Iberoamericana*, pp. 322-324.
72. A. Arguedas, *Pueblo Enfermo* en J. Siles Guevara, *Las cien obras capitales de la literatura boliviana* (La Paz, Editorial Los Amigos del Libro, 1975), p. 72.
73. Ibíd., p. 71.
74. E. Said, *Orientalism* (Londres, Penguin, 1985), p. 322: "... a pesar de sus fracasos, su jerga lamentable, su racismo apenas disimulado, su debilísimo aparato intelectual, el orientalismo florece hoy día en las formas que he tratado de describir. En verdad hay razones para alarmarse por el hecho que su influencia se ha expandido al 'Oriente' mismo: las páginas de libros y revistas en arábico... están llenas de análisis de segundo orden escritos por árabes de 'mentalidad arábica', el 'islam', y otros mitos".
75. F. B. Pike, *Hispanismo, 1898-1936* (Notre Dame, University of Notre Dame, 1971), p. 1.
76. J. Vasconcelos, *La Raza Cósmica*, p. 7.
77. Citado por M. T. Martínez Blanco, *Identidad Cultural de Hispanoamérica* (Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1987), p. 124. Tomado de J. de la Riva Agüero, *Carácter de la Literatura del Perú Independiente* (Lima, 1962), p. 267.
78. J. Eyzaguirre, *Hispanoamérica del Dolor* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947), pp. 17-18.
79. Ibíd., p. 39.
80. J. Eyzaguirre, "Por la Fidelidad a la Esperanza" en *Hispanoamérica del Dolor* (Santiago, Editorial Universitaria, 1969), pp. 21-22.
81. J. Eyzaguirre, *Hispanoamérica del Dolor*, p. 42.
82. J. Eyzaguirre, "Por la Fidelidad a la Esperanza", p. 21.
83. J. Eyzaguirre, *Hispanoamérica del Dolor*, p. 79.
84. J. Eyzaguirre, "Por la Fidelidad a la Esperanza", pp. 23-24.
85. O. Lira, *Hispanidad y Mestizaje* (Santiago, Editorial Covadonga, 1985), pp. 13 y 60.
86. Ibíd., p. 40.
87. Ibíd., p. 41.
88. Ibíd., p. 42.
89. Ibíd., p. 55.
90. Ibíd., pp. 91-92.

CAPITULO 5

IDENTIDAD LATINOAMERICANA Y ESENCIALISMO

Postguerra y modernización

Desde la segunda mitad del siglo XX ocurrieron procesos importantes de modernización de la base socioeconómica en América Latina; demuestran la continua importancia cultural de las ideas racionalistas europeas y norteamericanas. García Canclini ha señalado cinco clases de hechos que señalan esos cambios estructurales: a) Crecimiento de la industria, del empleo y de un desarrollo económico más sostenido que permite una ampliación del consumo a bienes durables producidos en América Latina. b) Expansión y consolidación del crecimiento urbano. c) Ampliación del mercado artístico y de bienes culturales, debida especialmente a la expansión de la educación. d) Introducción de nuevas tecnologías comunicacionales, como la televisión. e) Avance de movimientos políticos radicales que buscan profundas reformas estructurales.[1] No es sorprendente, entonces, que todos estos procesos de modernización y cambio en todos los órdenes sociales hayan sido acompañados e impulsados por ideas modernizantes venidas de afuera. Después de la Segunda Guerra Mundial pueden distinguirse algunas etapas, según prevalezcan distintas tradiciones norteamericanas y europeas de importancia.

Primero fueron las ideas de modernización e industrialización en los años 50. Bajo la influencia de la sociología norteamericana y de los trabajos pioneros de Cepal, los países latinoamericanos esperaban modernizar sus sociedades, desa-

rrollando sus mercados internos y apoyando desde el estado programas de industrialización. La idea de desarrollo, de sociedades en transición a la modernidad mediante el cambio social acelerado, era crucial. El modelo eran aquellos países de Europa y Norteamérica que ya se habían desarrollado. La lucha se planteaba contra los restos del sistema oligárquico que controlaban las viejas aristocracias terratenientes. Por ello se consideraban las reformas agrarias tan importantes para el proceso modernizador. La iniciativa económica y política para producir modernización e industrialización provenía principalmente del estado.

Después vinieron las ideas acerca del imperialismo y la dependencia, el resurgimiento del marxismo y las esperanzas en el socialismo en los años 60 y comienzos de los 70. La desilusión con los resultados de los procesos de industrialización sustitutiva, la falta de crecimiento económico sostenido y el número creciente de contradicciones que aparecían como consecuencia de la pobreza que aquejaba a amplios sectores de la población, dieron lugar a una crítica poderosa del sistema capitalista que se consideraba incapaz de producir desarrollo económico en las condiciones de la periferia. Por el fracaso de la modernización capitalista se culpaba principalmente al imperialismo. El capitalismo no era viable en América Latina porque era dependiente de los principales centros industriales. Esta fue la época del resurgimiento del marxismo y de los proyectos socialistas cuyos objetivos fundamentales eran la lucha contra la dependencia y el logro de un desarrollo nacional.

Por último vinieron las teorías conservadoras y neoliberales del mercado libre a finales de los años 70 y en los 80, y el colapso de los sueños socialistas. El fracaso del experimento socialista chileno y el agotamiento de otras experiencias populistas de izquierda precipitaron una ola de dictaduras militares que cambiaron rápida y radicalmente la dirección de las políticas económicas, abriendo los países del área a la inversión y al consumo de bienes extranjeros. Las ideas principales son ahora exportar, abolir tarifas aduaneras y subsidios, abandonar el apoyo a la industria ineficiente y dejar que las fuerzas del mercado produzcan desarrollo por medio de una inversión más racional y eficiente de los recursos. No se culpa más a la dependencia por la falta de desarrollo, sino que el culpable es ahora la intervención excesiva del estado, que ahoga el desarrollo. El capitalismo es dinámico y desarrollante si se le permite trabajar de acuerdo con las fuerzas libres del mercado. Lo que falló en el pasado no fue el capitalismo, sino el socialismo.

La universidad latinoamericana fue un lugar central en la recepción y expansión sucesiva de estas teorías. El sistema universitario chileno, en particular, se enorgullecía de ser uno de los mejores en América Latina, el custodio de la "civilización cristiana occidental", expresión repetida con frecuencia para indicar nuestra ascendencia cultural verdaderamente europea. En cada período, la universidad estuvo al frente de las elaboraciones intelectuales sobre la modernización, el marxismo y la economía de libre mercado. La base de apoyo de este nuevo papel de la universidad está constituida por la aparición de las ciencias sociales como la sociología, la economía, la psicología y la ciencia política que se desarrollan ahora en forma autónoma y profesional y que promueven, cada cual a su manera, las ideas de la modernidad en contra de la tradición. Se puede comprobar de este modo que a pesar de algunas dudas aisladas, Latinoamérica continuaba creyendo y aplicando las ideas y tradiciones venidas de Estados Unidos y otros centros intelectuales del mundo.

La crisis de los años 70 y el neoindigenismo

En el capítulo anterior distinguimos cuatro períodos de crisis importantes para el problema de la identidad en Latinoamérica, pero analizamos solo tres. El cuarto se origina alrededor de los años 70 en el contexto de un creciente estancamiento

industrial, el colapso político de los regímenes populistas y la creciente agitación de los sectores populares, todo lo cual desembocó en numerosas dictaduras militares de derecha, especialmente en el cono sur. En este contexto, vuelven a surgir las preguntas sobre nuestra identidad, que también son alentadas por un sentimiento de fracaso continuo. El auge y caída de tantas modas intelectuales y la persistencia de enormes problemas económicos y de una pobreza extendida, para no hablar de las brutales actividades represivas de los regímenes militares, no podían sino hacer surgir dudas acerca de si el seguimiento incansable de las ideas europeo-occidentales podría traer alguna solución real. El agotamiento de los sueños de industrialización y modernización rápida en los 60, el colapso de los sueños de independencia económica y socialismo –ahogados en un mar de sangre en los golpes militares de Brasil en 1964, Chile en 1973, Argentina en 1966 y 1976, Uruguay en 1973– y los años bajo terribles dictaduras de derecha, necesariamente pusieron una vez más en el tapete la pregunta sobre la verdadera identidad latinoamericana y la naturaleza de las teorías que habían inducido esos sueños.

Algunos intelectuales rechazan la idea de una identidad ya constituida, y ponen énfasis en su naturaleza precaria y problemática, en el hecho que Latinoamérica está todavía en búsqueda de una integración cultural que hasta ahora la ha eludido. La idea principal de esta corriente es la creencia que existe una identidad latinoamericana que puede ser construida. Por el contrario, muchos cientistas sociales críticos, algunos marxistas desilusionados y otros influidos por un renacimiento católico o por el postmodernismo, iniciaron un proceso de desconstrucción radical que supone una crítica muy fuerte y dura a la racionalidad instrumental occidental y una revaluación de un tipo de identidad cultural diferente, supuestamente original y perdida en el curso de esta historia. La idea principal de esta corriente es la creencia que existe una esencia latinoamericana que puede ser recobrada. Entre estos dos extremos hay otros autores para los que la identidad latinoamericana existe como una forma o legado cultural durable y tenaz que se diferencia esencialmente de la matriz anglosajona, que por mucho tiempo ha impedido la modernización del continente, pero que finalmente ha empezado a quebrarse ante el empuje de los artefactos culturales del mundo anglosajón.

Empezaré con el análisis de la segunda corriente, que llamaré esencialista, y dejaré para el final del capítulo las secciones relativas a las otras dos corrientes. Intentaré demostrar que, aunque la corriente propiamente esencialista es la segunda, la primera y la tercera corriente también poseen algunos aspectos esencialistas que podrían definirse en términos de una nostalgia por encontrar una identidad verdadera y adecuada. Las diversas respuestas dentro de la segunda corriente están claramente influidas por los debates ocurridos entre las dos guerras y tanto el indigenismo como el hispanismo mantienen una cierta presencia en la formulación de las nuevas versiones. De este modo la tendencia al esencialismo se acentúa, aunque mantiene rasgos específicos: mientras el indigenismo original tenía una fuerte influencia antropológica y el hispanismo una fuerte filiación histórica, el esencialismo más reciente es de vertiente sociológica. A esto se debe, quizás, su preferencia por la construcción de modelos.

Poco a poco se va perfilando y redefiniendo la idea de una oposición entre dos modelos culturales diferentes: el europeo racional ilustrado y el latinoamericano simbólico-dramático.[2] El primero cree firmemente en la razón instrumental, es decir, en la razón como un medio para dominar la naturaleza y lograr progreso material. El segundo sospecha de la razón instrumental y tiene un acercamiento estético-religioso a la realidad. El modelo racional ilustrado enfatiza el discurso abstracto y conceptual y apela a la razón; el modelo simbólico-dramático enfatiza las imágenes, representaciones dramáticas y ritos y apela a la sensibilidad. Parker piensa que el núcleo de este modelo es la religión popular que se caracteriza por su vitalismo frente al intelectualismo ilustrado, por su expresividad frente al formalismo de la cultura dominante y por su sentido trascendente frente al cientificismo cartesiano-positivista.[3]

En la visión de Cousiño,[4] aparece una oposición entre la modernidad ilustrada y la modernidad barroca, y se destaca el carácter moderno de ambos modelos. Mientras la lógica del modelo ilustrado descansa sobre el intercambio mercantil y está marcada por la importancia del texto escrito, la modernidad barroca se fundamenta en la representación dramática ritual y está marcada por la importancia de la trasmisión oral:

> La sociedad del barroco no aspira a constituir un público de lectores capaz de gestar una opinión pública racionalizada. Los lugares del público barroco no están dados por los cafés y los clubes, sino fundamentalmente por el teatro y las fiestas, muchas de las cuales tienen lugar con motivo de celebraciones religiosas.
>
> La naturaleza y el hombre aparecen como temas barrocos en tanto ocasión de la infinitud y la trascendencia. En marcada oposición al racionalismo ilustrado que busca encontrar las leyes que rigen el comportamiento de lo natural y de lo humano, al barroco no le interesa tanto lo natural como lo maravilloso que se expresa en la naturaleza.[5]

De este modo, se va poniendo un énfasis en la diferencia y la especificidad de la experiencia cultural latinoamericana, en lo que la separa de otros modelos culturales, especialmente el ilustrado. Formas de esta oposición pueden encontrarse por lo menos en tres direcciones diferentes. Primero, está el pensamiento de algunos intelectuales de izquierda que, en medio de una crisis intelectual, recurren a una revaluación de las tradiciones indígenas. En segundo lugar, aparece el pensamiento religioso de intelectuales más tradicionales que enfatizan la influencia católica sobre la cultura mestiza formada en los siglos de la colonia. Tercero, el impacto del postmodernismo en América Latina ha dado mayor credibilidad al relativismo cultural y ha proporcionado nuevos argumentos contra el logocentrismo y totalitarismo del pensamiento occidental.

El primer tipo de intelectual, al parecer confundido por la crisis del socialismo y del marxismo, busca desesperadamente argumentos nuevos y más frescos que puedan oponerse a la exitosa ola de ideas neoliberales que atraviesa por los países latinoamericanos. Sintiéndose imposibilitados de usar los argumentos tradicionales marxistas, algunos recurren a explorar nuestros orígenes y los patrones culturales, semiolvidados y semipresentes en las comunidades indígenas, como una nueva base posible de crítica al neoliberalismo, algunas veces con una dimensión ecológica. La influencia del indigenismo parece haber vuelto a la vida. Así por ejemplo, Galeano, un autor uruguayo muy profundo y perceptivo, escribe que América debe descubrirse a sí misma en la redención de sus tradiciones más antiguas: "Es debido a la esperanza y no a la nostalgia que debemos recuperar un modo de producción comunitario y un modo de vida fundado no en la codicia sino en la solidaridad, en las viejas libertades y en la identidad entre los seres humanos y la naturaleza".[6] Galeano argumenta que muchas tradiciones que expanden la libertad y el respeto por la ecología pueden encontrarse en las comunidades indígenas y que, en esa medida, América puede encontrar la energía para construir el futuro en sus fuentes más antiguas:

> Un sistema letal para el mundo y sus habitantes, que pudre el agua, aniquila la tierra y envenena el aire y el suelo está en contradicción violenta con las culturas que sostienen que la tierra es sagrada, porque nosotros, sus hijos, somos sagrados. Esas culturas, despreciadas y negadas, tratan a la tierra como a su madre y no como materia prima y fuente de ingresos. Contra la ley capitalista de la ganancia ellas proponen la vida del compartir, de la reciprocidad, de la ayuda mutua que en el pasado inspiró la *Utopía* de Tomás Moro y que hoy nos ayuda a descubrir la cara americana del socialismo, cuyas raíces más profundas yacen en la tradición de la comunidad.[7]

Luis Guillermo Lumbreras, a su vez, afirma que "los españoles victoriosos introdujeron una tecnología extranjera" que

pertenecía a un ecosistema diferente (europeo) donde había tenido éxito, y que "mucho de la dependencia y debilidad económica de nuestro continente puede imputarse a esa funesta decisión".[8] El punto es que "las tierras montañosas y tropicales" de América Latina "no eran adecuadas para los procedimientos de las praderas y de los bosques fríos". De allí que todo el proceso de desarrollo en América Latina haya sido mal dirigido desde el comienzo y que la única solución sea recobrar "la sabiduría de nuestros ancestros" y "hacer uso de ese conocimiento".[9] Una posición similar, aunque no desde la izquierda, es sostenida por E. Bradford Burns:

> la armonía de los indios con su entorno significó que ellos tenían mucho que enseñar a los inmigrantes europeos acerca de la utilización de la tierra, sus ríos y sus productos, entre otras cosas. Ellos dejaron un legado formidable a las nuevas naciones, a menudo olvidado, descuidado y despreciado por una elite determinada a europeizar sus naciones.[10]

> los europeos después de llegar al Nuevo Mundo observaron técnicas que juzgaron atrasadas y en necesidad de ser cambiadas, sólo para descubrir más tarde –a un gran costo para ellos, la ecología y la economía latinoamericana– que lo que a primera vista aparecía ridículo al extranjero aseguraba en el largo plazo el mejor uso de los recursos locales. La mayor parte de la agricultura tradicional era ecológicamente sana.[11]

Por su parte, Quijano, encuentra en América Latina una razón histórica que difiere de la razón instrumental europea, una razón que está enfocada "en los fines más que en los medios y en la liberación más que en el poder".[12] En la historia más temprana de América Latina existía un concepto diferente de lo privado y lo público. Las comunidades indígenas representaban "un entorno único, caracterizado por la reciprocidad, solidaridad, democracia y sus correspondientes li-

bertades" y eran privadas. Aunque Quijano explícitamente dice que no está abogando por una vuelta a "una vida agraria comunal", de todos modos mantiene que "el sector privado socialmente orientado y su esfera pública no estatal" que se encuentran en las comunidades andinas antiguas, pueden servir de base para una razón no instrumental y "mostrarnos la puerta del callejón sin salida en el cual nos metieron los ideólogos del capital y el poder".[13]

Quijano sueña con una utopía construida sobre la base de una razón alternativa. Esta razón viene del pasado y fue cultivada por las comunidades indígenas, pero tiene su realidad en el presente: "entre nosotros, el pasado es o puede ser una vivencia del presente, no su nostalgia. No es la inocencia perdida sino... lo que el pasado defiende en nosotros, contra el racionalismo instrumental, como sede de una propuesta alternativa de racionalidad".[14] Esta racionalidad diferente, basada en la solidaridad, el esfuerzo colectivo y la reciprocidad, permanece viva en la masa de los pobres urbanos, en sus comedores populares, en sus cooperativas y en sus formas de organización para sobrevivir.

En todos estos escritores americanos contemporáneos se puede así encontrar la idea de que el futuro de América Latina depende de su lealtad con algunas tradiciones o principios indígenas antiguos que habían sido olvidados o marginados por la razón instrumental, por las elites iluministas alienadas y por los intentos modernizadores neoliberales. Estas tradiciones constituyen un verdadero tipo distinto de racionalidad, que todavía tiene algunas expresiones en el pueblo de América Latina y que debería servir de base para la construcción del futuro. Burns, desde una posición de derecha, encuentra la fuente de esta verdadera esencia en la cultura "folk" resultante de la mezcla de las tradiciones europeas, indias y africanas. Esta cultura popular se basaba en un lenguaje común y en las creencias y maneras de afrontar la vida diaria que producían "un sentimiento de unidad, lealtad y tradición dentro del pueblo, más intuitivo que codificado... un orden moral bien definido en el cual cada persona conocía su rol... una unidad de

sentimientos y acción acompañada de un sentido de armonía con el entorno para satisfacer las necesidades interiores. La combinación de unidad, armonía y satisfacción incluía el alma del pueblo".[15]

Identidad y religiosidad popular

Por otro lado, existe una tendencia diferente, con connotaciones religiosas, que privilegia no tanto a las comunidades indígenas o a la cultura española como las reservas alternativas de la identidad latinoamericana, sino que parte de los procesos de mestizaje y de adopción de la religión católica por los indios como las formas de expresion cultural más importantes de América Latina. En su formulación teórica más avanzada –la de Pedro Morandé– este acercamiento propone que lo típico de la identidad cultural latinoamericana se formó en el encuentro entre los valores culturales indígenas y la religión católica traída por los españoles. Este modelo cultural no emerge como una forma de cultura escrita, porque los indios no conocían la escritura, sino como una experiencia fundante más vital, que ocurre en la oralidad, como un ethos. Un ethos es una experiencia común, una comprensión común nacida del encuentro entre seres humanos; no es una forma de argumento coherente o ideología, sino una experiencia compartida que vive de su constante memoria.[16] El sujeto verdadero de esta experiencia fundante fue el mestizo, una mezcla de español e indígena.

En contra de muchos autores que acentúan las relaciones de diferencia y oposición entre indios y españoles y que describen a estos últimos dominando y subordinando a los primeros, Morandé argumenta que para entender la síntesis cultural nacida del encuentro entre indios y españoles se tienen que privilegiar las relaciones de participación y pertenencia más que las relaciones de diferencia y oposición.[17] En su opinión, la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel es inade-

cuada para entender la situación de españoles e indios. No es que Morandé niegue la existencia de dominación; sólo afirma que tal dominación no es crucial para entender la identidad latinoamericana. Otras experiencias comunes fueron mucho más importantes que la dominación. De hecho, la confrontación no fue entre españoles por un lado e indios por el otro. Como ya vimos en el capítulo anterior, los indígenas eran muy diversos culturalmente y muchos de ellos, oprimidos por otros indígenas dominantes, lucharon lado a lado con los españoles. Esta es la razón por la cual, por ejemplo, fueron los mismos jefes indios los que ofrecieron a los españoles sus hijas en orden a establecer alianzas.[18] Por lo tanto, en vez de interpretar al mestizo como el resultado de la violación de la mujer indígena por los españoles, como lo ha sugerido Octavio Paz, el mestizo debe entenderse como el resultado de alianzas cimentadas por matrimonios interraciales, tal como se practica en todas las sociedades primitivas basadas en el parentesco.

Muchas otras continuidades, coincidencias y experiencias comunes pueden encontrarse entre las dos culturas.[19] Así, por ejemplo, el énfasis católico en los ritos y la liturgia encontró una concepción cúltica y ritual de la vida en las culturas indígenas. Tanto las prácticas cúlticas católicas como las indígenas estaban basadas en el sacrificio ritual llevado a cabo o representado en templos. El interés en la danza, la liturgia, el teatro y los rituales, que eran el acompañamiento esencial de las fiestas y festividades religiosas alrededor de las cuales se organizaba el año, es también una característica común. Tanto en España como en los imperios indígenas el trabajo y el tiempo se organizaba por medio del calendario litúrgico de acuerdo a las estaciones. El ciclo agrícola correspondía al ciclo religioso.

Ambas culturas ponían énfasis en el carácter tributario del trabajo. Así como los imperios indígenas estaban organizados sobre la base de la extracción de tributo de las naciones indígenas dominadas, también la corona española sólo quería oro y tributos de América. La encomienda era el sistema servil de trabajo a través del cual la corona se aseguraba la recepción de los tributos. El encomendero actuaba como un reco-

lector de tributos de la corona, extrayendo el tributo por anticipado de los indios para mandar parte de él al rey. Por esta razón, argumenta Morandé, en América Latina se desarrolla una idea de trabajo en la cual el pago de tributo es más importante que la ganancia personal o el deber personal.

En suma, Morandé sostiene que representación, liturgia y teatro sintetizaron el encuentro entre la cultura escrita española y la cultura oral indígena. Esto significa que el lugar del encuentro, la cuna de la cultura latinoamericana, es sacral. De allí la conclusión que "la cultura latinoamericana tiene un sustrato real católico. Este sustrato se constituyó entre el siglo XVI y el XVII..."[20] En consecuencia, el ethos cultural latinoamericano tiene cuatro rasgos importantes: 1. Se formó antes de la Ilustración y por lo tanto la razón instrumental no forma parte de él. 2. Tiene una estructura subyacente necesariamente católica. 3. Privilegia al corazón (los sentimientos) y a su intuición y, por lo tanto, prefiere el conocimiento sapiencial al conocimiento científico. 4. Se expresa mejor en la religiosidad popular.[21]

Uno de los aspectos interesantes y curiosos del acercamiento de Morandé, pero que está en la misma línea del indigenismo y el hispanismo, es que, después de explorar pacientemente y poner juntos los elementos principales de la síntesis cultural latinoamericana, llega a la conclusión de que tal síntesis "no fue apreciada como patrimonio propio por el proceso de formación de los estados nacionales".[22] La elite que condujo el proceso latinoamericano de independencia de España, muy influida por una cultura del texto, traída de Europa, tendió a identificar la tradición oral con la barbarie y la dominación española. De este modo las clases dominantes e intelectuales latinoamericanas nunca asumieron su verdadera identidad y rechazaron sus orígenes mestizos. Encontraron refugio en el modelo ilustrado racional europeo, especialmente a través del sistema universitario. Pero al hacer eso se alienaron de sus propias raíces y embarcaron a sus países en programas modernizadores totalizantes que no podían tener éxito.

La idea de la traición de las elites latinoamericanas a su verdadera identidad como causa del fracaso de muchos pro-

yectos económico-sociales en América Latina no es exclusiva de esta posición y es compartida por muchos autores hispanistas, indigenistas y antinorteamericanos.[23] Influye incluso en autores cuya visión de la identidad está lejos de ser esencialista o religiosa, por ejemplo en Leopoldo Zea: "el origen de nuestros males está en el hecho de querer ignorar nuestras circunstancias, nuestro ser americanos. Nos hemos empeñado, erróneamente, en ser europeos ciento por ciento. Nuestro fracaso nos ha hecho sentirnos inferiores, despreciando lo nuestro por considerarlo causa del fracaso".[24] En gran medida, sin embargo, la versión religiosa tiende a ser más radical, debido a la identificación de la modernidad europea con la secularización y el desprecio a lo religioso. Zea cuida especialmente de sostener que no debemos caer en la exageración opuesta: "que nos sintamos ajenos a la cultura europea, queriendo borrar toda relación con ella. Querámoslo o no, somos hijos de dicha cultura; esto es algo que no podemos negar ni evitar".[25]

Para la versión religiosa, por el contrario, los intentos por repetir el proceso de racionalización de Weber tenían que fracasar, tomaran la forma de modernización, la forma de socialismo burocrático o la forma del mercado autorregulado. Contrariamente a la ética protestante y a la necesidad de ahorrar e invertir como una prueba de salvación, el modelo barroco o simbólico-dramático pone el énfasis en el trabajo como sacrificio y en las festividades religiosas como despilfarro ritual. Básicamente, no se supone que los latinoamericanos sean motivados por el progreso técnico, y la subordinación de su ethos a la racionalidad instrumental es una forma de alienación, un error castigado por el fracaso crónico.

La tesis es, entonces, que América Latina sufre desde su independencia una ruptura cultural: su verdadera identidad cultural no es reconocida por sus propias elites, y el modelo racional ilustrado adoptado por ellas no sólo es por entero diferente, sino que totalmente opuesto a su verdadera identidad. Si el modelo cultural racional iluminista adoptado por las elites latinoamericanas es una alienación, ¿dónde puede en-

tonces encontrarse la verdadera síntesis cultural? En la religiosidad popular. Mientras la razón iluminista europea alaba a las elites racionalistas modernizantes y desprecia las creencias religiosas atrasadas de las masas alienadas, Morandé alaba la autenticidad de las tradiciones religiosas populares y menosprecia los fallidos intentos modernizadores de una elite culturalmente alienada. De acuerdo a Morandé, la religiosidad popular

> es una de las pocas expresiones –aunque no la única– de la síntesis cultural latinoamericana que atraviesa todas sus épocas y simultáneamente cubre todas sus dimensiones: trabajo y producción, asentamientos humanos y estilos de vida, lenguaje y expresión artística, organización política, vida cotidiana. Y precisamente en su rol de reserva de identidad cultural, ha tenido que sufrir, tal vez más que ninguna otra institución, los intentos de la modernidad por subordinar las culturas particulares a los dictados de la razón instrumental.[26]

De acuerdo con Morandé, esto no significa que la identidad cultural latinoamericana sea fundamentalmente antimoderna. Lo que propone es que se constituyó antes que la modernidad ilustrada llegara. En términos de Cousiño, la identidad cultural latinoamericana se habría constituido en la modernidad barroca que habría sido la gran alternativa a la modernidad ilustrada. De allí que lo que amenaza a esta identidad no es cualquier clase de modernidad, sino que la modernidad que nace de la Ilustración, la modernidad que implica un proceso de secularización. Dado el sustrato católico de esta identidad, la secularización no es solo una amenaza para la iglesia, sino más fundamentalmente para la misma cultura latinoamericana. La Ilustración convirtió a las elites latinoamericanas a la razón instrumental, pero no tuvo éxito contra la religiosidad popular de los mestizos, que ha resistido todos los ataques para permanecer hasta hoy como la expresión más genuina y espontánea del ethos cultural.

Una variante de esta concepción se encuentra en la posición de Parker sobre la religión popular como núcleo del *pathos* cultural del pueblo latinoamericano y constitutiva de una lógica alternativa a los cánones racionalistas y occidentales.[27] Parker encuentra en América Latina una cultura popular de contenido religioso que constituiría una verdadera contracultura de la modernidad. Esta contracultura sería *hemiderna* (hemi-moderna) por tener una actitud ambivalente con respecto a la modernidad: es antimoderna "en cuanto la modernidad y su racionalidad instrumental tienen de alienante y deshumanizante", pero es promoderna "en cuanto acoge todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida y en la posibilidad de satisfacción de las auténticas necesidades del hombre".[28]

La actitud ambivalente con respecto a la modernidad no impide, sin embargo, que Parker entienda a esta contracultura como "*otra* manera de sentir, de pensar y de obrar alternativa a la racionalidad ilustrada", como "un nuevo paradigma emergente" "en las antípodas de los paradigmas de la ciencia y la filosofía occidental", como "otra lógica".[29] La estructura de pensamiento que está detrás de este nuevo paradigma no es moderna pero tampoco mítico-tradicional; es, en la opinión de Parker, "sincrética". El pensamiento sincrético tiene para Parker un significado especial que va más allá de la concepción tradicional acerca del sincretismo religioso; se trata de un proceso simbólico tipo *bricolage* que construye y reconstruye representaciones colectivas "empleando residuos, desechos y aportes novedosos, aparentemente disparates, de tal forma que de la composición de viejas y nuevas obras se producen nuevas síntesis".[30] Este tipo de pensamiento tendría su base neurofisiológica en el hemisferio derecho del cerebro, y de este modo se distingue del pensamiento racionalista y analítico que está anclado en el hemisferio izquierdo.[31]

Con estos conceptos, Parker quiere repensar la identidad latinoamericana a partir del cristianismo. Aunque acusa a Morandé de esencialismo, es decir, de postular que la base de la cultura latinoamericana está constituida por un "sustrato ca-

lico", sostiene que "en el núcleo significativo de la cultura popular latinoamericana... es posible discernir el dinamismo de la fe cristiana, no en forma exclusiva pero sí en forma decisiva".[32] Y es ese núcleo el que él desea proyectar hacia el futuro. La racionalidad instrumental habría llegado a una "fatiga definitiva" y se habría derrumbado el "universo valórico y categorial que sustentó toda una época de sueños prometeicos" para dejar paso al cristianismo popular, a una antropología vitalista alternativa cuyo proyecto es el "hombre integral" basado en una praxis del "amor-solidaridad". El cristianismo se constituiría así en la base para construir una nueva civilización latinoamericana para el siglo XXI.[33]

Una tercera variante dentro de esta corriente religiosa esencialista, se encuentra en el trabajo de Cousiño sobre la identidad nacional chilena.[34] Cousiño selecciona dos instituciones claves para entender la identidad nacional chilena: la hacienda y el ejército. La hacienda, concebida como una totalidad social, núcleo de la cultura y de la vida económica chilena, impedía al inquilino el acceso al valor de cambio y la participación en la sociedad salvo por mediación del hacendado. Por lo tanto, para construir una identidad nacional era necesario superar el carácter totalizante de la hacienda. Esto fue posible gracias a la acción del ejército, pero a través de un rasgo natural específico: el carácter guerrero del chileno y un valor fundante: la religiosidad popular.

Las guerras del siglo XIX "promovieron una movilización general que representó una disociación temporal de los inquilinos respecto de la hacienda".[35] Pero para que esto condujera al surgimiento de una identidad nacional era necesario que el ejército incorporara un valor, la religiosidad popular, el simbolismo religioso desarrollado en la hacienda, especialmente en su forma mariana, que le había permitido a los campesinos el acceso al mundo de los valores sin la mediación del hacendado. Al hacer esto y proclamar a la Virgen del Carmen como patrona del ejército, "la movilización general desatada por las guerras fue así acompañada por la incorporación de un conjunto de símbolos comunes a todas las haciendas, que constituyó la base sobre la que se pudo fundar una identidad de pueblo".[36] La identidad nacional chilena se constituyó así al interior del ejército, impulsada por las guerras. Pero el ejército logra éxito y encarna a la nación chilena sólo en la medida que actúa como institución mediadora de este valor que es la religiosidad popular que está en las antípodas de la razón instrumental. El "otro", en oposición al cual se construyó la identidad chilena, fue, por lo tanto, el mercado, los valores ilustrados. De allí que cuando el ejército se concibe a sí mismo como defensor de los valores ilustrados, deja de encarnar a la nación y destruye los fundamentos de la nacionalidad.

Postmodernidad y el "otro"

La idea de una oposición entre el modelo cultural latinoamericano y el modelo cultural ilustrado europeo ha recIbído en la década de los 80 un apoyo adicional con el surgimiento del postmodernismo. Un aspecto obvio de esta relación más bien curiosa es el ataque postmoderno al carácter absoluto de la razón occidental. El postmodernismo cuestiona la idea de una verdad general y desconfía de las teorías totalizantes que proponen la emancipación universal. El discurso postmoderno no considera a la razón como el criterio básico para la construcción de identidades y sus "otros". Para el postmodernismo el mundo carece de coherencia y por lo tanto una representación unificada del mundo es imposible. Todo lo que existe es una colección de fragmentos en perpetuo cambio. Por eso no hay una sola historia ni un punto de vista comprehensivo que la pueda entender como un todo. De allí el énfasis postmodernista en la discontinuidad y la fragmentación. El ataque a la Ilustración como totalitaria y el rechazo a la modernidad como un proceso reificador ciertamente interpreta a aquellos que en América Latina indagan las causas de los fracasos de la región en su incansable búsqueda de una identidad ajena, basada en la razón instrumental.

Harvey ha argumentado que si bien el postmodernismo desconfía de los discursos totalizantes, es sin embargo tolerante con una pluralidad de discursos; tiene fe en el derecho de los otros a hablar por sí mismos y se interesa por la complejidad y las sutilezas de las diversas culturas y lugares. De este modo el postmodernismo entiende al "otro" no sólo como un mero antagonista de las bien definidas identidades racionales, sino también como el nuevo protagonista de una pluralidad de discursos. La modernidad con sus discursos totalizantes de emancipación "presumía de hablar por los otros (pueblos colonizados, negros, minorías, grupos religiosos, mujeres, la clase obrera) con una voz única".[37] El postmodernismo rechaza estos discursos totalizantes, sean religiosos, liberales o marxistas. Todos los grupos tienen derecho a expresarse por sí mismos, en su propia voz o dialecto. Esto mostraría la posición pluralista del postmodernismo como teoría que ha sido instrumental en el reconocimiento de las múltiples formas que asume el "otro", que surgen de diferencias de ubicación geográfica, de género masculino o femenino, del tipo de sexualidad y de raza.[38] En esta medida, el postmodernismo parece apoyar al discurso latinoamericano que intenta no ser reducido a los modelos europeos y que afirma su carácter único y su propia especificidad.

De varias maneras, el ataque postmoderno a la modernidad y a la racionalidad instrumental ofrece muchos argumentos que complementan la posición de aquellos que en América Latina creen que el patrón cultural racional-ilustrado, europeo y totalitario, adoptado acríticamente por las elites latinoamericanas, es responsable por nuestros sueños fracasados. Los puntos de contacto entre el postmodernismo europeo y la concepción antirracional de la identidad latinoamericana son muchos. No es solamente la desconfianza común en la razón centrada en el sujeto, también es, como en Nietzsche, el reemplazo por su "otro" absoluto, la experiencia estética (en América Latina sería el barroco), que, libre de todas las trabas de conocimiento, finalidad y utilidad, es el único medio de comunicación con las fuentes básicas del ser social. Es también el interés común en el sacrificio ritual, en las actividades improductivas y en el libre despilfarro de recursos que Bataille estudia con admiración en los aztecas,[39] y que algunos intelectuales católicos ponen al centro de la identidad cultural latinoamericana: los sacrificios humanos de los aztecas han sido reemplazados por trabajo forzado, el desperdicio ritual ha continuado en las frecuentes festividades religiosas. Es también el sentido que América Latina es "el otro" que no puede ser reducido, que posee parámetros diferentes y propone una clase de discurso distinto, a su propia verdad.

Hacia una crítica del esencialismo

De las tres direcciones que he explorado, la de los intelectuales de izquierda en búsqueda de nuevas armas para atacar las versiones neoliberales del capitalismo contemporáneo en la periferia, es la menos sistemática. La crítica principal que uno puede hacerles es su ingenuidad y anacronismo, tal vez su confusión temporal en medio de una crisis, que en alguna medida fue compartida por el viejo movimiento indigenista. No es que yo quiera negar totalmente que algunos rasgos culturales específicos de nuestras comunidades indígenas puedan ser de interés, o quizás también constituir un ejemplo. Pero es difícil creer que sea posible resucitar algunas formas de socialismo o nuevos modelos de desarrollo mirando al pasado. Este es un espejismo producido por la desesperación. A menudo se recurre al mito de la edad de oro en tiempos de crisis, cuando el camino a seguir no está claro. No creo, sin embargo, que estos autores, si se los interrogara más de cerca, seguirían el mismo camino de Morandé para tratar de identificar un patrón cultural originante y esencial, el cual sería la única garantía de un proceso de modernización exitoso y no alienado. En esto se diferencian de Burns, el que, con su idea de una cultura "folk" y desde una perspectiva no religiosa, plantea algo similar a Morandé.

El edificio intelectual de Morandé es ciertamente notable, argumentado con gran destreza y convicción. La profundidad de la discusión y su habilidad persuasiva va más allá que la de muchos otros análisis de la identidad cultural latinoamericana, al menos en todo lo que tiene que ver con la exploración del encuentro original entre españoles e indios. Sus detallados análisis de las continuidades y discontinuidades culturales, la riqueza de los materiales históricos utilizados y la perceptividad de la discusión, lo constituyen en una autoridad. Hay pocos análisis contemporáneos de la primera síntesis cultural indoibérica que logren equiparar la riqueza histórica con la profundidad teórica del esfuerzo de Morandé. Sin embargo, creo que su contribución real se limita al análisis y descripción de esa síntesis original. El gran problema de la propuesta general de Morandé es que reduce la cuestión de la identidad cultural latinoamericana a un momento originante.

En efecto, es difícil aceptar que la identidad cultural latinoamericana se fijó de una vez para siempre en el siglo XVI, en una matriz barroca o simbólico-dramática que se opone fundamentalmente a la Ilustración. Como si la identidad cultural fuera una esencia incambiable, con un certificado de nacimiento. También es difícil aceptar que los académicos e intelectuales de América Latina han estado siempre profundamente alienados de sus raíces, sólo porque fueron educados en los valores de la razón que la primera síntesis cultural indoibérica no privilegiaba. Es cierto que la crítica de Morandé puede aplicarse con cierta justicia a esa generación de intelectuales como Sarmiento, Alberdi, Prado, Ingenieros y otros que rechazaron totalmente el patrón indoibérico y culparon por el atraso de América Latina a sus componentes raciales. Pero no todos los intelectuales fueron tan lejos en su deseo de adoptar la racionalidad europea. Es cierto que no hay que negar las diferencias ni reducir a América Latina a ser un mero eco del Viejo Mundo, como en la visión hegeliana. Pero ésta no es una razón válida para que nuestra pobreza y subdesarrollo, nuestra especificidad cultural y nuestros sueños fracasados se conviertan en justificaciones para considerar que la razón instrumental es ajena a nuestra identidad cultural.

Morandé introduce una división radical totalmente injustificada en la historia de América Latina. Hasta el momento de la independencia, hay un proceso de constitución de la identidad latinoamericana que finalmente se consolida y se fija para siempre; de allí en adelante la historia se detiene, o, más bien, se transforma en una parodia de lo que la historia hubiese debido ser, se transforma en la historia de una gran alienación, la historia de la traición y del fracaso total de las elites intelectuales y gobernantes. Si no todo se ha perdido, es solo porque la antorcha de la verdadera identidad ha sido salvaguardada en el ámbito de la religiosidad popular, donde ha resistido y espera ser rescatada por los intelectuales católicos que, algún día, podrían convencer al resto de la sociedad, especialmente a las elites, que su identidad y herencia verdaderas tienen un ineluctable sustrato católico que difiere de la razón instrumental.

Nada de lo que las elites han hecho desde la independencia, nada de su producción intelectual y de sus proyectos ideológicos puede alterar o afectar la identidad latinoamericana; toda la compleja historia de desarrollo desde 1810 no cuenta realmente para la cultura latinoamericana, o si cuenta, es solo como alienación. Detrás de esta concepción, hay una forma de esencialismo apoyada por una concepción estrecha de la identidad cultural. De acuerdo a esta concepción, existe una esencia latinoamericana, una experiencia compartida de unidad que se fragua y solidifica antes de la independencia, un verdadero sí mismo que provee una continuidad y estabilidad subyacente a los procesos históricos. Esta esencia latinoamericana no puede desaparecer o alterarse, puede olvidarse momentáneamente, pero siempre podrá descubrirse y excavarse desde su fuente privilegiada que es la religiosidad popular.

Sólo una concepción histórica de la identidad cultural nos permite llegar a una comprensión de la identidad latinoamericana que no excluya la mayor parte de los dos últimos siglos de la historia de América Latina. No cabe duda de que

la primera síntesis cultural producida en el encuentro original entre indios y españoles es muy importante, pero no ha permanecido igual, ha sufrido transformaciones, y quizás la más importante es producto del impacto del pensamiento ilustrado desde los tiempos de la independencia. Las nuevas contribuciones, que han ayudado a dar forma a lo que Latinoamérica es hoy, no son formas de alienación o traición a nuestro "ser verdadero"; ellas son nuevos aportes y transformaciones de gran importancia que deben ser tomados en consideración si queremos entender algo acerca de nuestra presente identidad cultural. Bien puede ser cierto que la primera síntesis cultural latinoamericana tuvo un importante componente católico. Pero es igualmente cierto que, con toda probabilidad, ese rasgo cultural ha perdido importancia relativa frente a otros. Este no es un problema de alienación, es un problema de cambio social y cultural y resulta de que la identidad latinoamericana está siendo construida y reconstruida permanentemente.

La variante de Cousiño representa una aplicación bastante ingeniosa de los principios de Morandé al caso chileno, y por eso mismo tiende a compartir las mismas dificultades y críticas. Gracias a su carácter más concreto y aplicado, uno encuentra en Cousiño desarrollos más específicos y empíricamente ricos, incluyendo los análisis de las instituciones de la hacienda y el ejército en el contexto chileno. El problema religioso, como la clave del análisis, no desaparece nunca, y está presente tanto al interior de la hacienda como del ejército. Pero al factor religioso esencial Cousiño agrega otro, casi naturalizado, que es el supuesto carácter guerrero del chileno. De allí que dos elementos fundamentales confluyan en la formación de la identidad chilena: la religión y la guerra. La religiosidad da el contenido básico, pero la guerra es como el mediador que permite a gran cantidad de campesinos anteriormente aislados, reconocerse en el factor religioso en el seno del ejército. Aun si hay ciertos elementos históricos de verdad en el análisis de Cousiño, nada autoriza suponer que su elección altamente selectiva de elementos de nuestra identidad sea la única posible ni la que represente nuestro "ser

íntimo" definitivo. Tal como en el caso de Morandé, el problema no es tanto que los análisis sean equivocados hasta el punto que llegan, sino más bien que su parcial vigencia histórica se transforma en una esencia inmutable que nos determina para siempre.

La variante de Cristián Parker constituye un trabajo interesante y acucioso que debe ser apreciado como una fuente muy rica e indispensable para el estudio y análisis de la religión popular en América Latina. Sin embargo, desde la perspectiva que me concierne, es posible encontrar algunos problemas sustanciales en su posición. Pienso que Parker trata desesperadamente de separarse del esencialismo de Morandé, pero, a mi manera de ver, no sólo no lo logra plenamente, sino que el esfuerzo por superar ese problema dentro de una concepción que estima posible discernir el dinamismo de la fe cristiana en el núcleo central de la cultura popular, lo hace caer en una serie de inconsistencias y contradicciones.

En efecto, por un lado, Parker explícitamente y con mucha razón niega que la cultura tenga una esencia o espíritu y, por lo tanto, no acepta que la religión pueda estar "en la base" de la constitución de la cultura, pero por otro, afirma que "el cristianismo es el núcleo del *pathos* cultural popular" y que la religión es el "factor determinante en la conformación de los patrones culturales".[40] Por un lado, Parker argumenta correctamente que la cultura es histórica, "producto social de colectivos históricos", pero por otro nos habla de una "herencia" o "legado" que debemos hurgar en el pasado "a fin de detectar aquellas fuentes inspiradoras que permitan reconstruir una identidad propia".[41] Por un lado Parker ataca con buenos argumentos la metáfora geológica del "sustrato católico", pero por otro afirma que "repensar la identidad cultural de nuestro continente a partir del cristianismo, no es superfluo, sino necesario".[42] Se aprecia así que a pesar de las protestas en contra, el lenguaje esencialista infiltra la posición de Parker.

Es cierto que Parker propone que el cristianismo es sólo un factor de la cultura popular, no el único. Pero al mismo

tiempo insiste en que dicho factor se sitúa en el "núcleo" de esa cultura, y se manifiesta allí "en forma decisiva". Más aún, Parker propone al cristianismo como raíz de identidad cultural. Cabría argumentar que repensar la identidad latinoamericana a partir del cristianismo no es necesariamente una forma de esencialismo, ya que es posible considerar cualquier factor que forme parte de un todo cultural complejo no como una esencia fundante ya constituida, sino como un núcleo a desarrollar, como un proyecto a futuro. Así sería como en su último capítulo el libro de Parker nos invita a construir tal proyecto cristiano del hombre integral, de la solidaridad y del amor. El problema surge cuando la razón por la que se quiere desarrollar tal proyecto va más allá de su bondad y deseabilidad intrínseca y se enraíza en un modo especial de ser, de sentir y de pensar que se supone propio de un pueblo y que otros supuestamente no tendrían.

Todo el análisis de Parker trata de mostrar la existencia de ese modo especial de ser, de sentir y de pensar, del cual la religión forma parte esencial, que se contrapone al racionalismo cartesiano y a los patrones ilustrados. Parker llega al extremo de proponer que en la base de la mentalidad religiosa del pueblo latinoamericano ¡late una antropología distinta! que él llama "vitalista", y que sería "alternativa a la antropología prometeica de la modernidad occidental".[43] ¿Puede concebirse esencialismo más rotundo que el sostener la existencia de una antropología especial que late en la base última de un modo de ser y de pensar? Las diferencias entre los seres humanos no serían sólo de carácter histórico, cultural y económico-social, sino que estarían determinadas por raíces más profundas que afectan la definición misma del ser humano. El punto de partida, la concepción básica del ser humano estaría sujeta a variaciones que incluso tienen una base neurofisiológica. Por eso el pueblo latinoamericano tendría un modo especial de pensar sincrético, muy diferente del modo racional de pensar. El europeo no sería igual que el latinoamericano. En el primero "late" una antropología prometeica, dualista, pantocrática y patriarcal; en el segundo "late" una antropología vitalista, ctónica, maternal, ecológica y holística. Uno se pregunta si Parker está consciente de que por este camino de distinciones radicales es posible caer en la justificación misma de toda clase de racismos y discriminaciones.

El esencialismo aparece nítidamente toda vez que lo que se considera "propio" se entiende como patrimonio, herencia o legado inherente en un modo de ser antropológicamente definido. A esto se agrega la referencia a un "otro" absoluto y ajeno: la razón instrumental, el discurso logocéntrico, el racionalismo cartesiano, la modernidad occidental o como quiera llamársele. Todo sucede como si la racionalidad instrumental fuera totalmente ajena al ethos y al modo de sentir popular latinoamericano, como si el vitalismo religioso fuera totalmente ajeno al ethos europeo. Se trata, en suma, de la idea de que existe "otra lógica". Hablar de otra lógica no puede sino esencializar las diferencias. Es cierto que aquí y allá Parker lucha contra el esencialismo que lo invade y trata de matizar diciendo que el modo de sentir popular latinoamericano no es antimoderno o antilógico. Pero no ser antimoderno o antilógico no impide que sea absolutamente diferente. Por eso se habla de la "otra lógica", del "nuevo paradigma", de la "alternativa a la razón instrumental": invitaciones a realizar separaciones fundamentalistas.

En este sentido, resulta paradójico el uso que Parker hace del pensamiento de Levi-Strauss para apoyar su idea del pensamiento sincrético como fuente de la "otra lógica". Según Parker, Levi-Strauss ha mostrado que la ciencia y la magia no se contraponen, sino que coexisten sin contradicción.[44] Pero el punto de Levi-Strauss no es tanto que ciencia y magia no se contraponen o se complementan, sino más bien que ciencia y mito utilizan la misma lógica. Para Parker el pensamiento sincrético no es ni mítico ni racional y consiste en un tipo de *bricolage*. Lo curioso es que Levi-Strauss sostiene que la producción simbólica tipo *bricolage* es precisamente la manera como se construye el mito. Pero, a diferencia de Parker, Levi-Strauss no considera ese modo mítico como "bastante lejos de la producción racional, formal, planificada y sistemática"[45] o

como totalmente diferente a la forma de trabajo de la ciencia; por el contrario, destaca sus similitudes: tanto uno como el otro cataloga, clasifica y busca un "orden" en los materiales que trabaja.[46] El punto de Levi-Strauss es precisamente el contrario del que quiere recalcar Parker: mito y ciencia no operan con lógicas diferentes; utilizan la misma lógica, aplicada a realidades y objetos diferentes. En las palabras de Levi-Strauss, la diferencia yace "no en la calidad del proceso intelectual, sino en la naturaleza de las cosas a las cuales se aplica".[47]

Es difícil encontrar en el libro de Parker una evaluación equilibrada de la razón instrumental. Se reconoce el hecho de nuestra modernización, pero a fin de cuentas lo que prima parece el "hecho" de que la razón instrumental está en crisis y llegando a su "fatiga definitiva". Los valores de la modernidad se estarían derrumbando. Lo curioso es que, a pesar de todo esto, Parker sostiene que la nueva lógica sólo constituye "un paradigma subterráneo y subalterno que se desarrolla en los intersticios de la modernidad subdesarrollada".[48] Esto indica claramente que Parker reconoce que la tan vilipendiada lógica ilustrada es dominante. Uno se pregunta, admirado, cómo es posible que una lógica en crisis, fatigada, moribunda y tan ajena al ser más íntimo del pueblo, tenga todavía esa capacidad de dominación y esa energía modernizadora que parece tener en la América Latina actual. En el cuadro que presenta Parker, esta lógica parecería un artificio sobreimpuesto, sin raíces profundas, sin historia y sin ningún rol importante en la construcción de la identidad cultural latinoamericana.

Parker no cae en la tentación de Morandé de interpretar el seguimiento de la razón científica como una alienación en que han caído las elites latinoamericanas. Pero su propia explicación tiende a reificar dos formas de sentir, dos paradigmas, dos lógicas en mundos inconmensurables y contrapuestos: el mundo del pueblo y el de la comunidad intelectual ilustrada. No quisiera yo minimizar las diferencias de clase que marcan diferencias importantes de acceso a la propiedad de bienes económicos y culturales. Pero ni siquiera Marx, con la importancia que le concedió a la estructura y la lucha de

clases, entendió a las clases dominantes y dominadas como poseyendo culturas o "lógicas" totalmente distintas y separadas. Una lección importante que todavía se puede aprender de su teoría es que no se debe confundir la forma contradictoria del proceso de modernización (trato de las personas como objetos, mercantilización de la vida) con su contenido (producción de maquinarias, objetos de consumo, ciencia natural, técnica, arte, etc.). Al no considerar esta distinción, tanto la crítica radical como la apología ingenua del proceso modernizador comparten un punto de vista estrecho: los apologistas desean perpetuar la contradicción para mantener sus resultados (arte, objetos de consumo, técnica, etc.). Los críticos están dispuestos a sacrificar esos resultados para deshacerse de la contradicción.[49]

En la medida que el postmodernismo expresa una preocupación por el "otro" latinoamericano y una oposición a las visiones totalizantes que reducen la diferencia a la uniformidad, podría jugar un rol positivo. Las teorías totales como el marxismo o la modernización están siempre en peligro de creer que lo particular, lo local y lo históricamente específico sólo adquieren significado en la medida que son instancias de lo general. La creencia en una racionalidad histórica general puede fácilmente ocultar la autonomía y diferencia de las racionalidades locales. Por el contrario, el postmodernismo pareciera permitir al "otro" cultural una voz propia, el derecho a ser diferente y a no ser subsumido por una lógica general que elimina su especificidad. Es irónico, sin embargo, que en el caso de los "otros" latinoamericanos, estos derechos aparecen siendo defendidos no por un acto latinoamericano de autoafirmación sino que, una vez más, por una teoría construida en Europa.

La paradoja surge porque mientras el discurso postmoderno aprueba el surgimiento del "otro" con una identidad diferente, al mismo tiempo cree, como hemos visto, en la dislocación y descentramiento del sí mismo. El "otro" puede ahora hablar por sí mismo, pero el sujeto original ha perdido su voz propia y se ha fragmentado. Mientras el "otro" aparece integrado y con una identidad coherente, aunque local y dife-

rente, el "sí mismo" aparece dislocado en una variedad de identidades contradictorias. La pregunta fundamental que uno le puede hacer al postmodernismo es entonces la siguiente: si el "otro" emergente posee una identidad coherente y puede hablar con voz propia, ¿por qué hay sujetos que están tan dislocados que no pueden hacerlo? ¿No existe una contradicción entre el "descubrimiento del otro" y el descentramiento del sujeto? El discurso postmoderno cae en esta contradicción, en parte porque introduce una distancia muy grande entre el sujeto y el otro. Reduce al "otro" a ser pura diferencia y oposición, lo entiende como un mundo inconmensurable y no lo reconoce como internalizado por el sujeto. Esto lleva a una concepción esencialista de la identidad.

En efecto, el postmodernismo, al sobreestimar las diferencias, cae en el extremo donde la verdad y la razón quedan atrapadas en la inconmensurabilidad de los mundos discursivos específicos. Esos dominios discursivos cerrados no solamente son inconmensurables entre sí, sino que tienden a asociarse con nociones de identidad cultural entendida como una esencia inalterable. El énfasis unilateral en la diferencia puede fácilmente transformarse en un juicio de pureza y en un deseo de excluir y mantener separado lo que se considera ajeno: las culturas diferentes son aceptadas en la medida que permanezcan en su casa y no vengan a importunar a las culturas del centro. Las posiciones postmodernas no aprecian la existencia del terreno común, subestiman la capacidad de América Latina para usar la razón instrumental, para producir progreso material, y no ven los aspectos positivos de la modernidad que América Latina necesita adquirir.

Nelly Richard ha argumentado que el postmodernismo aparenta darle a América Latina una posición privilegiada en cuanto la heterogeneidad y fragmentación típicas de la era postmoderna habrían sido características latinoamericanas de larga data. Sin embargo,

> justo cuando parece que, por una vez, la periferia latinoamericana podría haber alcanzado la distinción de ser post-

> modernista *avant la lettre*, en el momento que alcanza una sincronicidad de formas con los discursos culturales internacionales, ese mismo postmodernismo elimina todo privilegio que tal posición podría ofrecer. El postmodernismo desmantela la distinción entre centro y periferia, y al hacer eso nulifica su significación.
>
> El postmodernismo se defiende contra la amenaza desestabilizadora del "otro" integrándolo en un marco que absorbe todas las diferencias y contradicciones. El centro, a pesar de pretender que está en desintegración, todavía opera como centro: excluyendo toda divergencia.[50]

La crítica parece ser que el postmodernismo concede con una mano lo que retira con la otra; tiene tendencia a abolir las dicotomías tradicionales con las que trabajaba la modernidad y que le daban especificidad a la situación latinoamericana: el original y la copia, el centro y la periferia, el poder colonial y la colonia. Mi impresión es que ésta no es una crítica muy justa y que se basa en una confusión de niveles. Richard sostiene que el postmodernismo nos trata de convencer de la obsolescencia de las oposiciones como centro-periferia; pero, cuando trata de aportar pruebas, los textos que cita no hablan de la eliminación de tales distinciones, sino que sólo proponen una evaluación diferente de su significación. Así, por ejemplo, uno de los textos citados como prueba dice: "por qué debe ser cierto que lo que viene antes es más valioso que lo que viene después, que el original valga más que la imitación, que lo que es central sea más importante que lo periférico".[51] El punto parece ser precisamente una revaloración de la copia, de la colonia y de la periferia, no un argumento en contra de las distinciones. En efecto, si uno continúa leyendo el texto de Schwarz, al menos en su versión inglesa, se ve que en esto está de acuerdo con Foucault y Derrida, y piensa que esta revaloración de la copia "podría aumentar la autoestima y aliviar la ansiedad del mundo subdesarrollado que se ve como tributario de los países centrales".[52]

De este modo, es difícil argumentar que el postmodernismo elimina las dicotomías tradicionales; lo que hace, en cambio, es evaluarlas en una forma distinta y ventajosa para América Latina. Sostener que el postmodernismo se defiende del "otro" integrándolo en un marco que absorbe las diferencias y contradicciones no es una interpretación adecuada. Esa era la técnica de la modernidad y sus teorías totalizantes. El postmodernismo está siempre a favor de exagerar las diferencias, no de absorberlas. Si alguna defensa contra el "otro" existe –y yo creo que sí existe– es mucho más sutil y pasa por exagerar las diferencias hasta el punto que no queda nada común y la esencia de lo que se supone es latinoamericano ya no puede tocar esa otra esencia de lo que se supone es europeo. La defensa es por exclusión, no por integración.

La identidad del erizo de Arquíloco

Una posición intermedia entre el esencialismo que acabamos de ver y la primera corriente que veremos en la última sección de este capítulo ha sido desarrollada por Claudio Véliz. Recurriendo al proverbio clásico del poeta griego Arquíloco, "el zorro sabe muchas cosas, pero el erizo[53] sabe una sola gran cosa", que fue metafóricamente utilizado por Isaiah Berlin para diferenciar entre escritores que relacionan todo a una visión central y pensadores que se ocupan de muchas cosas diversas y no relacionadas, Véliz propone la idea de que la metáfora puede también aplicarse a naciones y sociedades. América Latina sería el mundo del erizo, mientras la civilización de habla inglesa sería el mundo del zorro. Lo que caracteriza al erizo es la resistencia al cambio, el énfasis en el orden y la unidad, el centralismo, la simetría, la organicidad, la tradición y el barroco. Lo que caracteriza al zorro es la movilidad, el cambio, la descentralización, la asimetría, la diversidad, lo inorgánico y lo gótico. Para el erizo existe una sola verdad fija y eterna, para el zorro existen muchas verdades cambiantes.[54]

Erizos y zorros, por lo tanto, "representan constituyentes esenciales definitivos de las tradiciones culturales dominantes del Nuevo Mundo".[55]

De acuerdo con Véliz, todos los aspectos de la conquista y la colonización de América Latina por los españoles y portugueses llevan el sello del erizo: la construcción de un sistema centralizado de control político, el monopolio comercial, la imposición de la lengua española y la religión católica. La unidad de propósito debía manifestarse en todo: un solo Dios, un solo monarca, una sola economía, un solo ancestro. Todo lo que fuera "diversidad, heterogeneidad, adulteración y discontinuidad en cualquiera forma, era considerado enemigo de la unidad sin faltas exigida por este elevado propósito".[56] España jugó un papel central en la contrarreforma y la renovación tridentina de la iglesia católica. La creación de la Compañía de Jesús, la ascendencia definitiva del tomismo como la "filosofía perenne", la organización y liderato del Concilio de Trento, la introducción de la Inquisición, el arte barroco y el rechazo a la idea luterana de salvación por la sola fe, son todos aspectos en los que el protagonismo y la participación de los españoles fue crucial.

El barroco contribuyó con un renacimiento del arte y las imágenes al espíritu religioso centrálista y combativo de la contrarreforma, y penetra toda la vida social y política de España y sus colonias. El barroco, argumenta Véliz, "es una metáfora de España y sus Indias en su mejor y triunfal momento. Es un recuerdo de grandeza imperial, un obstáculo a la disolución, una técnica para la preservación de la unidad, una coartada para el control central de la diversidad, una justificación para la persecución de la gloria".[57] El barroco, concluye Véliz, es el modo del erizo, mientras el gótico es el modo del zorro. El modo gótico acepta la diversidad, el cambio, lo inesperado, lo exótico. El modo barroco le tiene aversión al cambio, a lo nuevo y extranjero y, por lo tanto, se refugia en lo simétrico, en lo durable, en lo unitario, en la intolerancia con lo distinto, en lo centralmente controlado. Estas son por lo tanto las características esenciales que defi-

nen la identidad latinoamericana y uno no debe engañarse por la aparente volatilidad e irracionalidad de los cambios que allí ocurren:

> a pesar de su reputación por las frecuentes y violentas turbulencias políticas, el rasgo principal de la moderna América Latina es su increíble estabilidad. Existe en la región una resistente estructura tradicional de instituciones, arreglos jerárquicos y actitudes que informa cada aspecto de la conducta y que ha sobrevivido siglos de gobierno colonial, movimientos de independencia, guerras e invasiones extranjeras, revoluciones domésticas y un gran número confuso de revueltas de palacio menores.[58]

A esta identidad se opone el modo del zorro gótico típico de Inglaterra y Estados Unidos, es decir, una identidad que se siente a sus anchas en la incertidumbre, el riesgo, el cambio y la diversidad; un modo de ser que acepta el desorden y la improvisación, que rechaza las regularidades y todo intento de control centralista; una concepción que valora y propicia la individualidad, la iniciativa personal y la autosuficiencia y que desconfía de las burocracias, las regulaciones y las autoridades. Mientras el erizo barroco es de carácter urbano, el zorro gótico ama lo rural y la naturaleza. El primero posee rígidos códigos legales, el segundo favorece la "common law" que se modifica incesantemente. Lo que determina y expresa estos modos de ser totalmente diferentes son esos momentos originantes que se sitúan en la contrarreforma católica y la revolución industrial. Como lo pone Véliz, "nada en la tradición cultural española puede compararse con la excelencia de la Reforma Católica y nada de lo que el pueblo inglés ha hecho puede compararse con su Revolución Industrial".[59] Mientras el momento cumbre español entrega la defensa de la fe y se cierra al exterior, el momento cumbre inglés entrega una variedad de artefactos industriales, culturales y de consumo que desea exportar al extranjero y que son ávida y universalmente aceptados por otros pueblos.

Hasta este punto del análisis uno podría con cierta razón pensar que Véliz presenta una nueva teoría esencialista que opone dos concepciones de la vida tremendamente durables y persistentes. Sin embargo se diferencia del esencialismo religioso que hemos visto en dos puntos fundamentales. Primero, mientras el esencialismo religioso culpa del fracaso económico latinoamericano a la adopción acrítica de patrones culturales racionalistas europeos y norteamericanos, Véliz culpa a la propia identidad latinoamericana y mira a la identidad inglesa-norteamericana con inevitable simpatía. Segundo, mientras el esencialismo religioso busca en la propia identidad escondida y traicionada por las elites las bases para una recuperación socioeconómica verdadera y duradera, Véliz observa cómo la propia identidad del erizo barroco entra finalmente en crisis a consecuencia de la penetración de los artefactos culturales del zorro gótico. De este modo la solución al problema del desarrollo aparece en la adopción de una identidad ajena.

El comienzo del fin de la identidad del erizo barroco impide hasta cierto punto una acusación de esencialismo. Tenaz y persistente por muchos siglos, finalmente este patrón cultural ha empezado a quebrantarse. Ninguna teoría esencialista podría aceptar el fin de una identidad colectiva. Sin embargo, Véliz parece mirar con mal disimulada satisfacción el fin de la identidad cultural barroca, porque va a ser reemplazada por la identidad más versátil y pragmática del zorro gótico. Véliz no desea reconstruir la identidad moribunda, por el contrario, mantiene que "la tarea inmediata por lo tanto no es descubrir maneras de restaurar a su gloria pasada el edificio que se desmorona, sino que barrer los escombros en la forma más expedita posible".[60] En el fondo, se trata de reconocer la superioridad del zorro gótico y adoptar su identidad, se trata de reconocer en la cultura expresada por la revolución industrial inglesa la verdadera esencia de la modernidad que América Latina debe adquirir.

La satisfacción con el desmoronamiento de la identidad barroca podría ocultar un esencialismo casi tan absoluto como el religioso, sólo que la esencia cultural deseable no es ni

religiosa ni autóctona, sino que fruto de la infinita diversidad y flexibilidad del mercado capitalista desarrollado por el mundo inglés. El mismo título del libro de Véliz indica todo un programa de acción: de lo que se trata es de entrar en *El Nuevo Mundo del Zorro Gótico*. La posición de Véliz con su indisimulada admiración por el mundo y el legado cultural inglés-norteamericano nos recuerda las viejas teorías de los ensayistas positivistas y liberales del siglo XIX y comienzos del siglo XX como Sarmiento, Alberdi y otros que llamaban a los latinoamericanos a deshacerse de su legado hispano-indígena para convertirse en los "norteamericanos del sur".

La búsqueda de la "verdadera" identidad

Una posición diferente de la anterior y de las tres corrientes esencialistas que he explorado es la que niega la existencia de una esencia cultural y describe la situación latinoamericana como una permanente búsqueda de una identidad que no puede ser fácilmente encontrada. Esta posición surge del libro clásico de Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*, donde describe el problema de los mexicanos de una manera que puede aplicarse al resto de América Latina. En la visión de Paz, el mexicano está en búsqueda de sus orígenes, es como un huérfano que está consciente de haber sido desarraigado e inicia una búsqueda apasionada.[61] Pero la identidad latinoamericana no es solo la búsqueda de las raíces, es al mismo tiempo un rechazo del pasado, una condenación de los orígenes que reniega del hibridismo:

> El mexicano condena toda su tradición... El mexicano no quiere ser indio o español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma a sí mismo como mestizo, sino que como una abstracción: es un hombre. Se vuelve el hijo de la nada. Comienza en él mismo... El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y

> negación. Y al mismo tiempo como búsqueda, como una voluntad de trascender este estado de exilio.[62]

En tal búsqueda ninguna forma histórica particular o tendencia puede expresar cabalmente la mexicanidad. Hemos sido profranceses, hispanistas, indigenistas, liberales y católicos, argumenta Paz, pero ninguna de estas formas constituye la respuesta a la búsqueda. Ellas representan una permanente "oscilación entre varios proyectos universales, sucesivamente trasplantados o impuestos y todos inútiles hoy día".[63] Paz parece desesperar de que pueda encontrarse alguna respuesta, pero obtiene algún alivio aparente en el hecho de que la situación del resto del mundo no es totalmente diferente: "vivimos, como el resto del planeta, en una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos del pasado y con un futuro que inventar. La Historia Universal es ya una tarea común. Y nuestro laberinto, es el de todos los seres humanos".[64]

Otros autores como Bifani y Langón pueden situarse en una corriente similar de pensamiento, aunque su lenguaje es más sociológico y formal. Para Bifani el problema es que la colonización de América destruyó los sistemas sociales indígenas y creó una nueva estructura híbrida que no está bien integrada. La identidad latinoamericana tiene que ser reconstituida por medio de la recuperación de la integración cultural perdida. Esto puede lograrse a partir de "una organización simbiótica de lo que es de uno y de lo que es de otros en el contexto de un sistema social autodeterminado y autocentrado".[65] Langón, a su vez, argumenta que la misma pregunta sobre la identidad presupone una desestructuración, una inhabilidad para definirnos a nosotros mismos: "no somos indios, ni españoles, ni nada. Estamos en disolución, bordeando la extinción, sin lugar para un proyecto propio".[66] América Latina fue desestructurada por los poderes coloniales para ser integrada en una posición subordinada dentro de una estructura global de dominación. Sin embargo, existe una "identidad profunda" latinoamericana que puede ser recuperada y que se manifiesta en muchas formas de resistencia y sobrevi-

vencia. Pero tal identidad no se refiere a contenidos esenciales fijos, debe ser concebida más bien como un proceso de identificación. Lo que debe encontrarse no es tanto un contenido como modos de identificación que muestren la presencia de un centro energético propio.[67]

Esta corriente de pensamiento es distinta de las perspectivas esencialistas ya exploradas, porque la identidad parece concebida como un proyecto a ser construido, como una tarea que definirá el futuro latinoamericano. Sin embargo, el lenguaje usado revela una cierta forma de esencialismo, o tal vez, una nostalgia por la verdadera identidad, profunda e integrada. Es cierto que la identidad no se concibe como una esencia dada que espera ser descubierta; tiene que ser construida. Pero se pone mucha fe en que esta tarea puede ser lograda, o debe ser lograda si América Latina va a sobrevivir. Estas teorías parten del hecho de que nuestra identidad es precaria, desestructurada, descentrada, no bien integrada, y que todo esto es el resultado de la colonización, de los trasplantes culturales y de la imposición. Pero estas realidades no se aceptan. Subsiste la nostalgia de la integración, de una identidad totalmente estructurada. ¿Es esto realmente posible? ¿Puede uno hablar de una total unidad cultural dentro de un país?

NOTAS

1. N. García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad* (México, Grijalbo, 1989), pp. 81-82.
2. Tomo esta terminología de G. Sunkel, *Representations of the People in the Chilean Popular Press*, Ph. D. thesis, University of Birmingham, 1988, p. 42. También la he encontrado en C. Parker, *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993), p. 370.
3. Parker enumera seis características de la religión popular. Véase *Otra Lógica en América Latina*, pp. 194-198.
4. Véase C. Cousiño, *Razón y Ofrenda. Ensayo en Torno a los Límites y Perspectivas de la Sociología en América Latina* (Santiago, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990), especialmente capítulo 5.

5. Ibíd., p. 115.
6. E. Galeano, "The Blue Tiger and the Promised Land", *Report on the Americas*, Nueva York: Nacla, february 1991, vol. XXIV, Nº 5, p. 13.
7. Ibíd., p. 14.
8. L. G. Lumbreras, "Misguided Development", *Report on the Americas*, Nueva York, Nacla, febrero 1991, vol. XXIV, Nº 5, p. 18.
9. Ibíd., p. 22.
10. E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress: Latin America in the Nineteenth Century* (Berkeley, University of California Press, 1980), p. 64.
11. Ibíd., pp. 134-135.
12. A. Quijano, "Recovering Utopia", *Report on the Americas*, Nueva York, Nacla, febrero 1991, vol. XXIV, Nº 5, p. 36.
13. Ibíd., p. 38.
14. A. Quijano, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* (Lima, Ediciones Sociedad Política, 1988), p. 62.
15. E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress*, p. 89. Para Burns la identidad cultural "folk" en América Latina exige líderes autoritarios representados por los patriarcas hacendados y los caudillos. Ellos "reconocían y entendían el modo de vida distinto del pueblo y actuaban en armonía con él..".; el caudillo "exudaba un liderazgo carismático, natural, de la mayoría, que encontraba en él un consejero, un guía, un líder, un protector, un patriarca al que confiaban sus intereses. Ellos le entregaban el poder, él lo ejercitaba en beneficio de ellos. El encarnaba la voluntad colectiva, la autoridad". Burns llega al extremo de sostener que los regímenes caudillistas eran verdaderas "democracias inorgánicas" apoyadas por el pueblo. Ibíd., p. 91 y 94.
16. P. Morandé, "Latinoamericanos: Hijos de un Diálogo Ritual", *Creces*, Nos 11/12, 1990, p. 10.
17. P. Morandé, "La Síntesis Cultural Hispánica Indígena", *Teología y Vida*, XXXII, Nos 1-2, 1991, pp. 43-45.
18. Esta fue la manera como la Malinche y otras diecinueve jóvenes esclavas fueron ofrecidas a Hernán Cortés.
19. P. Morandé, "La Síntesis Cultural Hispánica Indígena", p. 48.
20. P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología (Santiago, Universidad Católica de Chile, 1984), pp. 139-140.
21. Ibíd., pp. 144-145.
22. P. Morandé, "La Síntesis Cultural Hispánica Indígena", p. 51.
23. Más aún, es compartida por algunos norteamericanos como E. Bradford Burns, el que, en una crítica acerba al elitismo y parcialidad de los historiadores latinoamericanos del siglo XIX, dice: "la pregunta no era si europeizar, sino cómo europeizar, no era si había que alentar el capitalismo, sino cómo favorecerlo. Ninguna consideración se daba a la realidad que la mayoría no tenía ninguna conexión con Europa sino más bien tenía su propia cultura popular y prefería su organización comunal a la 'competitiva'... al igno-

rar aquellos aspectos y sectores de su sociedad que resistían a la sirena europea, los historiadores omitieron a la mayoría de la población de sus páginas. Cuando nombraban a las masas en sus relatos, era generalmente para deplorarlas como 'atrasadas'..". *The Poverty of Progress*, pp. 45 y 48.

24. L. Zea, *América como Consciencia* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972), p. 42.
25. Ibíd., p. 43.
26. P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, p. 129.
27. C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, p. 192.
28. Ibíd., pp. 198 y 199.
29. Ibíd., pp. 192, 354 y 370.
30. Ibíd., p. 367.
31. Ibíd., p. 380.
32. Ibíd., p. 391.
33. Ibíd., pp. 400-405.
34. C. Cousiño, "Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena", *Lateinamerika Studien*, Nº 19, 1985.
35. Ibíd., p. 40.
36. Ibíd.
37. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, Basil Blackwell, 1989), pp. 47-48.
38. Ibíd., pp. 48 y 113.
39. Véase por ejemplo G. Bataille, *L'Amerique disparue, Oeuvres Complètes* (París, Gallimard, 1970), vol. I, pp. 152-158.
40. C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, pp. 192 y 354.
41. Ibíd., pp. 396 y 390.
42. Ibíd., pp. 396 y 388.
43. Ibíd., p. 403.
44. Ibíd., p. 357.
45. Ibíd., p. 367.
46. C. Levi-Strauss, *The Savage Mind* (Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1974), pp. 9-16.
47. C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (Harmondsworth, Penguin, 1972), p. 230.
48. C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, p. 354.
49. Parafraseo aquí la crítica que Marx hace a Ravenstone y sus seguidores críticos del capitalismo. Véase K. Marx, *Theories of Surplus Value* (Londres, Lawrence & Wishart, 1972), vol. III, p. 261.
50. N. Richard, 'Postmodernism and Periphery', en T. Docherty Ed., *Postmodernism, A Reader* (Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1993), pp. 467 y 468.
51. Ibíd., p. 468. El texto citado parece provenir de R. Schwarz, "Nacional por Sustracción", *Punto de Vista*, Nº 28, Buenos Aires. No se da fecha ni página.
52. Véase R. Schwarz, *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture* (Londres, Verso, 1992), p. 6.

53. El animal a que se refiere Arquíloco no es el típico erizo de mar, sino que una especie de pequeño puerco espín: un animalito café cubierto de púas en su lomo y que se enrolla como una pelota para defenderse.
54. C. Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley, University of California Press, 1994), capítulo 1.
55. Ibíd., p. 15.
56. Ibíd., p. 32.
57. Ibíd., p. 71.
58. Ibíd., p. 86.
59. Ibíd., p. 115.
60. Ibíd., pp. 229-230.
61. O. Paz, *El Laberinto de la Soledad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1959), pp. 18-19.
62. Ibíd., pp. 78-80.
63. Ibíd., p. 151.
64. Ibíd., p. 155.
65. P. Bifani, "Lo propio y lo ajeno en interrelación palpitante", *Nueva Sociedad*, Nº 99, 1989, pp. 105 y 114.
66. M. Langon, "¿Qué tenemos que ver unos con otros?", *Nueva Sociedad*, Nº 99, 1989, p. 138.
67. Ibíd., p. 146.

CAPITULO 6

MODERNIDAD E IDENTIDAD

Identidad y diversidad cultural

La verdad es que la mayoría de las sociedades latinoamericanas no está culturalmente unificada y que, a pesar de algunas formas centrales de integración y síntesis que indudablemente existen, las diferencias culturales son todavía muy importantes. Estas son más acentuadas en los países con un importante componente étnico indígena y negro como Perú, Bolivia, México, Venezuela, Brasil y América Central en general. En estas sociedades plurales subsiste una enorme diversidad cultural.[1] Sin embargo, las diferencias culturales también existen, aunque en un grado menor, en países más homogéneos, como Chile, Argentina y Uruguay.

Desde la independencia las nuevas repúblicas latinoamericanas y sus clases dominantes intentaron con mucho esfuerzo no sólo construir un estado nacional y una economía viable sino también un sentido de identidad nacional. Esta identidad nacional respondería a una cultura nacional que debía ser construida y que se esperaba integrara los mejores elementos y tradiciones de las culturas étnicas existentes. Pero, por supuesto, este proceso no fue natural, espontáneo e ideológicamente neutral. Fue un proceso muy selectivo y excluyente, conducido desde arriba; decidió qué conservar y qué desechar, sin consultar a todos los participantes. El proceso de exclusión comenzó con la adopción del español como la lengua nacional (lo que significó que una serie de lenguas indígenas fue-

ron condenadas a una posición secundaria o a la extinción), pero se extendió a muchos otros aspectos culturales, como la religión, el arte, etc.

Es importante, por consiguiente, advertir que la identidad nacional existe en dos polos distintos de la realidad sociocultural. Por una parte, existe en la esfera pública como un discurso articulado altamente selectivo, construido desde arriba por una variedad de instituciones y agentes culturales. Por otra parte, existe en la base social como una forma de subjetividad individual y de diversos grupos, que expresa sentimientos muy variados, a veces no bien representados en las versiones públicas. Estas últimas constituyen expresiones altamente articuladas y elaboradas de conciencia; las formas privadas, en cambio, tienen un carácter implícito y son menos articuladas que los discursos públicos. Para entender mejor estas dos dimensiones de la identidad nacional se podría recurrir a la distinción que Giddens introduce entre conciencia discursiva y conciencia práctica. La primera consiste en lo que los actores sociales pueden articuladamente decir acerca de las condiciones socio-culturales existentes en forma de discurso elaborado. La conciencia práctica, en cambio, consiste en lo que los actores conocen acerca de su propia realidad pero que no pueden expresar discursivamente.[2]

La dimensión pública de la identidad nacional tiende a ser una construcción coherente, lógicamente articulada y con pretensiones de generalidad, producida dentro de instituciones culturales como universidades, centros de estudio y medios de comunicación a los cuales la gente común –en cuanto productores de cultura– tiene poco acceso. Las versiones privadas, por el contrario, se desarrollan en espacios más restringidos y locales en las múltiples conversaciones e intercambios de la vida diaria. Tienen, por eso, un carácter más concreto, contradictorio, implícito y de sentido común. Los estudios de identidades nacionales tienden a privilegiar las versiones públicas y a descuidar las versiones privadas. Mi propio estudio histórico en los dos capítulos anteriores se basa fundamentalmente en materiales discursivos de carácter público y académico. Esto es en

parte comprensible, porque la esfera pública es de más fácil acceso, y existe, por cierto, un problema para encontrar fuentes de estudio de la esfera privada. Por eso es necesario leer la historia críticamente, interpretando las ausencias y escudriñando los posibles testimonios más personales.

Los discursos públicos de identidad frecuentemente quieren hacernos creer que existe una y sólo una versión de la verdadera identidad; que se podría de algún modo determinar con precisión lo que está fuera de ella y lo que pertenece a ella y es más o menos compartido por todos en la sociedad. De hecho, cuando se analiza el carácter excluyente y selectivo del proceso de constitución discursivo de la identidad, se puede apreciar que en él no hay nada natural o espontáneo y que podrían construirse otras versiones utilizando otras selecciones y exclusiones. Las versiones públicas de identidad nacional se construyen normalmente sobre la base de los intereses y visiones del mundo de algunas clases o grupos dominantes de la sociedad, a través de una variedad de instituciones culturales, como los medios de comunicación, instituciones educacionales, religiosas y militares, aparatos del estado, etc. Concentrarse sólo en ellas oculta el enraizamiento material de la identidad nacional en prácticas cotidianas que, en sí mismas, pueden carecer de significados intrínsecamente "nacionales". No hay nada en las empanadas, los porotos y el vino tinto, en sí mismos, que los haga particularmente representativos de la identidad chilena. Sin embargo, han sido "nacionalizados" en un proceso cultural que los hace representar el modo chileno de vida, así como el "five o'clock tea" y el "Sunday roast beef and Yorkshire pudding" representan el modo de vida inglés, independientemente de si continúan siendo prácticas populares.

La propia historia de los debates sobre la identidad cultural en América Latina nos muestra que la construcción de identidad cultural no es un proceso monolítico y autónomo de la esfera pública que ocurre con total independencia de la pluralidad de modos de vida, diversidad de prácticas sociales y múltiples divisiones que existen en la sociedad. Aunque se

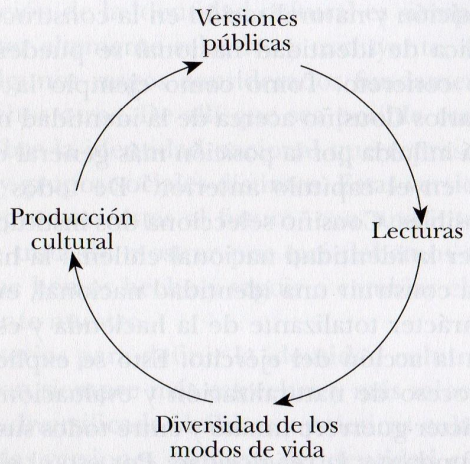
plantee con pretensiones absolutas, la capacidad de representación de la diversidad cultural y social subyacente en toda construcción pública de identidad cultural es necesariamente limitada. Por eso puede afirmarse que el proceso discursivo[3] de construcción de la identidad cultural es siempre un proceso de carácter altamente selectivo y excluyente, en el sentido que elige algunos rasgos considerados fundamentales y deja fuera a muchos otros. De allí que sea posible construir varias versiones sobre la identidad nacional que representan intereses, valores y grupos sociales distintos. Estas versiones se construyen siempre con vistas al futuro, con una intencionalidad política que trata de mostrar por qué debemos aceptar o rechazar lo que hemos hecho y seguir o cambiar el camino que se abre delante nuestro.

Los criterios para definir la identidad cultural en la esfera pública son siempre más estrechos y más selectivos que los complejos y diversificados hábitos y prácticas culturales de un pueblo. En las versiones públicas de identidad cultural, la diversidad es cuidadosamente escondida detrás de una supuesta uniformidad. Este proceso de reducción en la construcción discursiva de una identidad cultural se logra mediante ciertos mecanismos.[4] Es típico, por ejemplo, encontrar un proceso de selección por medio del cual sólo algunos rasgos, símbolos y experiencias grupales se toman en cuenta y otros son excluidos. Hay también un proceso de evaluación, por medio del cual los valores de ciertas clases, instituciones o grupos se presentan como valores nacionales, mientras se excluyen otros valores que no se consideran representativos. Así, se construye una comunidad moral con valores supuestamente compartidos por todos. Con frecuencia se recurre también a un proceso de oposición; por su intermedio ciertos grupos, modos de vida, valores e ideas son presentados como si estuvieran fuera de la comunidad nacional. La identidad cultural se define por oposición a estos otros grupos. De allí la idea del "nosotros" como opuesta a "ellos" o a los "otros". Las diferencias con los otros se exageran, y así se consigue acentuar el perfil de la identidad propia. Finalmente, uno encuentra procesos de naturalización, por medio de los cuales ciertos rasgos culturales se presentan como si estuvieran dados naturalmente en el carácter nacional.

La manera como operan estos procesos de selección, evaluación, oposición y naturalización en la construcción de una versión pública de identidad nacional se pueden ver mejor con un caso concreto. Tomo como ejemplo la versión que desarrolló Carlos Cousiño acerca de la identidad nacional chilena, que está influida por la posición más general de Morandé y que vimos en el capítulo anterior.[5] De todos los factores culturales posibles, Cousiño selecciona dos instituciones claves para entender la identidad nacional chilena: la hacienda y el ejército. Para construir una identidad nacional, era necesario superar el carácter totalizante de la hacienda y esto fue posible gracias a la acción del ejército. Esto se explica mediante un doble proceso de naturalización y evaluación: el chileno tiene un carácter guerrero innato y entre todos sus valores hay uno que es fundante: la religiosidad. Por eso el ejército logra éxito y encarna a la nación chilena sólo en la medida en que actúa como institución mediadora de este valor esencial que es la religiosidad. Nuestra identidad se habría construido en oposición a la razón instrumental y al mercado, que son los antivalores. Opera así el proceso de oposición por el cual se define la identidad chilena en oposición al "otro" racional, mercantil y secularizado.

Es necesario destacar que la distinción entre las dimensiones públicas y privadas de la identidad nacional no significa que éstas sean dos mundos separados y sin relación. Las versiones públicas de identidad se construyen a partir de los modos de vida de la gente en la vida diaria, pero, a su vez, influyen sobre la manera como la gente se ve a sí misma y cómo actúa. Esta influencia no es automática o mecánica: muchos individuos, grupos étnicos, subculturas, regiones o sectores de la sociedad no se sienten bien representados por las versiones públicas y no comparten algunos rasgos de identidad o negocian una manera particular de entenderlos, o, simplemente, tienen una versión distinta. Richard Johnson ha representado

este proceso complejo de construcción de la identidad nacional por un movimiento circular que supone cuatro momentos que parten de la base del círculo:[6]



En la base existe una sociedad compleja con una cultura crecientemente diversificada y una gran variedad de modos de vida. De esta gran y compleja fuente, los intelectuales, dentro de instituciones culturales tales como los medios de comunicación, las iglesias, los aparatos educacionales e instituciones políticas, económicas y militares, producen algunas versiones públicas de identidad que seleccionan algunas características nacionales que se consideran representativas; excluyen otras. Estas versiones públicas, a su vez, influyen en la manera como la gente se ve a sí misma y cómo actúa, a través de un proceso activo más o menos crítico de lectura o recepción, cerrándose así el círculo. De este modo, las culturas locales y cotidianas constituyen tanto el comienzo como el fin del circuito. Las versiones públicas se construyen a partir de los modos de vida, pero también constituyen lugares de lucha que dan forma a la pluralidad de los modos de vida. Para esto, sin embargo, requieren de una relación efectiva con el sentido común de la gente, una capacidad para producir significados, símbolos e

imágenes que cautiven el imaginario popular.[7] Esta capacidad de dar forma a la vida cotidiana no es nunca simple y directa. Los individuos y grupos sociales transforman, rechazan, apropian y reinterpretan, activamente, tales discursos en su vida diaria.

Todo esto muestra que el proceso discursivo de construcción de una identidad cultural fácilmente puede resultar ideológico si oculta diversidades y antagonismos reales de la sociedad. Todo intento por fijar de una vez para siempre los contenidos de una identidad cultural y toda pretensión de haber descubierto la "verdadera" identidad de un pueblo se pueden convertir fácilmente en formas ideológicas que ciertos grupos y clases pueden utilizar en beneficio propio. Por otra parte, también es verdad que ciertas versiones locales o populares de identidad cultural, especialmente aquellas que desarrollan grupos discriminados u oprimidos de la sociedad, juegan el papel de medios de resistencia contra la dominación y la exclusión, y no pueden, por lo tanto, considerarse ideológicas. A diferencia de las versiones dominantes, ellas no ocultan sino que revelan las contradicciones.

Esto no sólo ocurre en el nivel de la política interna de una sociedad, sino también en el nivel de las relaciones internacionales entre sociedades. El colonialismo y otras formas más sutiles de dependencia permiten hablar de países o nacionalidades oprimidas. En este caso, las versiones públicas específicas de identidad cultural desarrolladas por pueblos oprimidos también tienen el rol de resistir a las naciones opresoras, y, en ese sentido, no son ideológicas. Sin embargo, es posible encontrar versiones públicas de identidad cultural que, mientras constituyen una forma de resistencia contra un poder extranjero, ocultan, al mismo tiempo divisiones internas y excluyen a ciertos grupos dominados. Esto demuestra la ambigüedad inherente en el concepto de identidad nacional. Por una parte, puede servir para enmascarar la diversidad; por otra, puede servir como medio de resistencia. Las versiones públicas caen habitualmente dentro de la primera categoría; las versiones privadas, en la segunda. Sin embargo, en el caso

de las relaciones internacionales entre naciones, las versiones discursivas de países dependientes suelen compartir ambos aspectos.

Concepciones alternativas de la identidad cultural

Existen al menos tres concepciones alternativas de la identidad cultural nacional; una constructivista, de carácter plural y totalmente abierta a cualquier cambio; otra esencialista, estrecha y cerrada a todo cambio; y otra, intermedia, incluyente y abierta a ciertos cambios materialmente condicionados que, a falta de mejor nombre, podríamos denominar histórico-estructural. La concepción constructivista deriva de posiciones posestructuralistas,[8] que conceden una importancia clave al discurso como un elemento central que organiza toda la vida social. En esta tradición intelectual tanto los sujetos y actores sociales como los movimientos políticos y sociales son constituidos por una variedad de discursos. No son los sujetos los que crean discursos, son los discursos los que crean sujetos o "posiciones de sujeto" que pueden ser "llenadas" por una variedad de individuos.[9] En el terreno de la identidad nacional, una versión constructivista destaca la capacidad de ciertos discursos para "construir" la nación, para interpelar a los individuos y constituirlos como "sujetos nacionales" dentro de una determinada concepción de la nación articulada por el discurso.

El constructivismo posestructuralista nació como un intento de luchar contra todo esencialismo, pero, especialmente, contra el esencialismo marxista que daba primacía a la clase obrera y a sus intereses de clase como premisas centrales de toda acción política progresista. El posestructuralismo plantea que no existen clases ni intereses privilegiados y que toda práctica política depende de determinados discursos que son construcciones libres e indeterminadas que articulan elemen-

tos ideológicos de distintas fuentes y fijan "posiciones de sujeto". El constructivismo en materia de identidad cultural, por lo tanto, sobreestima el poder del discurso para construir a la nación, en contra de las visiones esencialistas que consideran al fundamento nacional como algo dado y no construido arbitrariamente por un discurso. El constructivismo, al privilegiar el rol fundante de los discursos altamente coherentes y articulados, necesariamente concibe la identidad nacional como construida "desde arriba", en la esfera pública, y descuida las formas populares y privadas.[10]

La sobrevaloración de las versiones públicas reduce el estudio de la identidad a una problemática parcial y simple que ignora la complejidad del proceso identitario y supone indebidamente que existe una total correspondencia entre el discurso público y las vivencias de la gente concreta. El estudio de las versiones públicas es, por cierto, muy necesario y no hay que olvidar que éstas, proviniendo de representaciones populares, también contribuyen a darles forma y a influir sobre la manera como la gente se entiende a sí misma. Sin embargo, ningún análisis del discurso identitario puede evaluar, por sí mismo, su poder real y sus límites en el complejo mundo social subyacente. Hay que evitar lo que Thompson ha llamado, con acierto, la "falacia del internalismo", que consiste en la tendencia a establecer las consecuencias sociales de un discurso a partir del discurso mismo.[11] Toda cultura tiene un doble aspecto: por una parte están los significados presentes en las expresiones más articuladas de la esfera pública, por otra, están los significados sostenidos o sedimentados en los modos de vida concretos de la gente. Por esta razón Johnson sostiene que

> la identidad nacional no puede reducirse a un discurso o narrativa. Cualquier producto cultural adquiere peso y una larga vida sólo en la medida que activa un tejido complejo y cambiante de discursos y narrativas que ya se encuentran en proceso en diferentes espacios públicos y privados. En estos espacios las combinaciones de signifi-

cado están siempre íntimamente conectadas con las historias, las memorias y las inversiones psíquicas y de otra clase de los individuos y grupos sociales. Estas asociaciones ocurren en conjuntos "biográficos" difíciles de predecir con anticipación... y... dependen de sus propias convenciones lingüísticas y de otro tipo (no están fuera del discurso en este sentido); pero están también ancladas en prácticas repetidas que constriñen la fluidez formal de símbolos y signos.[12]

La concepción constructivista es unilateral y limitada, y tiende a caer en una especie de voluntarismo: éste permitiría la construcción de cualquier tipo de identidad nacional en cualquier lugar en la medida en que el discurso que la sostiene llegara a imponerse mediante una interpelación exitosa de las mayorías. Por supuesto que el constructivismo sabe que puede fracasar la interpelación de un discurso determinado a los individuos de una nación; pero esto sucede porque hay otro discurso alternativo que sí tiene éxito. El problema del constructivismo no es tanto que crea que todo discurso público puede construir libremente una identidad, sino que no concibe que haya, fuera del discurso, condiciones de ningún tipo que puedan explicar por qué un discurso identitario puede tener más resonancia que otro. El éxito o fracaso es un puro problema discursivo y de capacidad interpelativa. El constructivismo ignora las prácticas repetidas y los significados sedimentados en la vida diaria de la gente, que condicionan su capacidad o posibilidad de aceptación de cualquier discurso.

La concepción esencialista, en el otro extremo, piensa la identidad cultural como un hecho acabado, como un conjunto ya establecido de experiencias comunes y de valores fundamentales compartidos que se constituyó en el pasado, como una esencia, de una vez para siempre. En palabras de Hall, es "una suerte de 'verdadero sí mismo' colectivo, que se esconde dentro de muchos otros sí mismos más superficiales e impuestos artificialmente, que la gente con una historia y ancestro compartidos tiene en común".[13] De acuerdo con esta definición, cada pueblo o nación tiene su esencia, una experiencia compartida de unicidad que provee un conjunto estable de significados, códigos y marcos de referencia, oculta bajo diferencias más superficiales y cambios históricos. Se emplea un proceso de deshistorización por medio del cual "una historia original... se congela como lo histórico, como herencia, como tradición".[14] Lo que fue un momento histórico original se convierte en "patrimonio", en un don que se recibe del pasado y que no puede cuestionarse. Al decir de García Canclini, para el esencialismo patrimonialista "el fin último de la cultura es convertirse en naturaleza. Ser natural como un don".[15]

Esta esencia puede temporalmente extraviarse, puede incluso ser abandonada o ignorada por sectores sociales, pero no puede desaparecer totalmente; es más, puede ser restablecida, recuperada intacta desde alguna fuente privilegiada que puede ser un trasfondo geográfico o étnico, la religiosidad popular, un lenguaje nacional o regional, etc. En la versión de Morandé esa fuente privilegiada es la religiosidad popular; en la versión de Burns son las creencias, el lenguaje y las maneras de enfrentar la vida diaria de la cultura "folk". El precio de ignorar o abandonar tal esencia es la alienación y el fracaso. Ninguna nación puede indefinidamente y con impunidad ir en contra de su ser más íntimo y verdadero. Esta concepción de la identidad no solo es selectiva y evaluadora, sino que también oposicional por excelencia. Es decir, se define en contra de algunos valores, modos de vida e ideas que se presentan como ajenos a la comunidad nacional. De allí la idea del "nosotros" en oposición a "ellos", a los "otros" que poseen identidades esencialmente diferentes. Así, las diferencias culturales no sólo se exageran sino que también se fijan para siempre. Una de las paradojas de la posición de Morandé es que habiendo partido del mestizaje, es decir del carácter híbrido de la primera síntesis cultural latinoamericana, su esencialismo le impide mantener la apertura a nuevas contribuciones, a nuevas hibridaciones.

García Canclini ha estudiado una forma de esencialismo que llama "tradicionalismo sustancialista" y que representaría

la ideología típica de los sectores oligárquicos de América Latina.[16] Lo interesante de esta forma de esencialismo es que proyecta políticamente su visión ahistórica del ser nacional para legitimar grupos de poder y neutralizar contradicciones sociales. Para García Canclini, el tradicionalismo sustancialista es la base de las políticas culturales autoritarias de los regímenes dictatoriales en América Latina. Estas políticas requieren de frecuentes conmemoraciones y teatralizaciones masivas para subsistir: aniversarios patrióticos, fiestas religiosas y cívicas, exposiciones, etc. El carácter ideológico de esta forma de esencialismo es claro:

> el fin último de la celebración autoritaria parece ir más allá de los intereses de la clase hegemónica que la auspicia. Lo que pretenden grupos tan diversos al espiritualizar la producción y el consumo de la cultura, al desligarla de lo social y lo económico, al eliminar toda experimentación y reducir la vida simbólica de la sociedad a la ritualización de un orden nacional o cósmico afirmado dogmáticamente, es, en el fondo, neutralizar la inestabilidad de lo social.[17]

La concepción histórico-estructural, a su vez, desea establecer un equilibrio entre los dos extremos anteriores. Por una parte piensa la identidad cultural como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. Por otra parte, no concibe la construcción de la identidad únicamente como un proceso discursivo público, sino que también considera las prácticas y significados sedimentados en la vida diaria de las personas. La concepción histórico-estructural concibe la identidad como una interrelación dinámica del polo público y del polo privado, como dos momentos de un proceso circular de interacción recíproca. Como lo ha expresado Hall, en una concepción histórica, la identidad

> es un asunto de "llegar a ser" como también de "ser". Pertenece al futuro tanto como al pasado. No es algo que ya existe, transcendiendo lugar, tiempo, historia y cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historias. Pero como todo lo que es histórico, ellas sufren una transformación constante. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencializado, están sujetas al continuo "juego" de la historia, de la cultura y del poder. Lejos de estar fundadas en una mera "recuperación" del pasado, que está esperando ser encontrado, y que, cuando encontrado, asegurará nuestro sentido de nosotros mismos hasta la eternidad, las identidades son los nombres que damos a las diferentes maneras como estamos situados por las narrativas del pasado y a cómo nos situamos nosotros mismos dentro de ellas.[18]

Para no caer nuevamente en un constructivismo discursivo, es necesario entender que la identidad no consiste sólo en el proceso de ser situado por las "narrativas del pasado", sino también en el proceso según el cual las personas se sitúan ellas mismas en relación con esas narrativas mediante sus prácticas y modos de vida. Parafraseando a Colls y Dodd, se puede decir que las identidades culturales no son propensiones naturales y obvias de los pueblos que viven en un territorio determinado y comparten una cultura común, aunque constituyan naciones muy antiguas. Se pueden establecer algunas fases en la historia de una identidad, pero es equivocado creer que estas fases fluyen simplemente una después de otra con una continuidad lógica unilineal; la identidad cultural que ellas han producido no siempre ha creído en las mismas cosas; no hay pueblo o nación que pueda vanagloriarse de tener una identidad resuelta. La identidad cultural está en permanente construcción y reconstrucción; pero no ocurre al azar, sino dentro de las relaciones y prácticas disponibles y de los símbolos e ideas existentes. El hecho de que haya símbolos e ideas recurrentes no asegura que sus significados hayan sido siempre los mismos ni que no hayan cambiado en el contexto de prácticas nuevas.[19]

Es importante subrayar que esta concepción no solo mira al pasado como la reserva privilegiada donde están guardados los elementos principales de la identidad; también mira hacia el futuro y concibe la identidad como un proyecto. La pregunta por la identidad no sólo es entonces ¿qué somos?, sino también ¿qué queremos ser? Tal como Habermas argumenta, "la identidad no es algo ya dado, sino también, y simultáneamente, nuestro propio proyecto".[20] Esto hay que entenderlo tanto en el nivel del discurso público como en el nivel de las experiencias individuales y grupales. Es claro que cualquier proyecto articulado por un discurso específico no puede pretender el monopolio de la construcción de la identidad sin considerar las formas populares, los significados y las tradiciones decantadas en la vida diaria por prácticas de larga data. Pero también es cierto que en la construcción del futuro de acuerdo a un proyecto determinado todas las tradiciones históricas no valen del mismo modo. Habermas insiste en la profunda ambivalencia de las tradiciones nacionales: no todo lo que constituye una tradición nacional es necesariamente bueno y aceptable para el futuro. Si bien es cierto que una nación no puede elegir libremente sus tradiciones, puede, por lo menos, decidir políticamente si continuar o no continuar con algunas de ellas.[21]

Esta perspectiva permite que Habermas proponga que la identidad alemana no debe construirse sólo en términos de la historia nacional, porque ésta es muy particularista y puede caer en la tentación de las ideas de superioridad racial, como ocurrió con el nazismo. En todas las formas de conciencia nacional existe una tensión entre elementos universalistas (democracia, imperio de la ley) y elementos particularistas que vienen de la historia nacional. El equilibrio entre estos elementos se quebró en Alemania durante el período nazi y de esta manera el egoísmo nacional se liberó de sus vínculos universalistas. Por esta razón Habermas afirma que hoy la nueva construcción de la identidad alemana de postguerra es más bien una lealtad a principios democráticos, constitucionales y universalistas, lo que él llama "patriotismo constitucional". Los

alemanes han hecho un esfuerzo consciente para desasociarse de un pasado concebido puramente en términos de historia nacional. Sólo un patriotismo informado por principios universales puede escapar de las continuidades triunfales y comprender la profunda ambivalencia de todas las tradiciones nacionales.[22]

En un mundo crecientemente globalizado y con un intercambio cultural cada vez más acelerado, es muy posible que se incremente la actitud crítica frente a las propias tradiciones nacionales y la apertura a formas culturales de otros. Habermas plantea que lo que sucedió en la Alemania de postguerra como consecuencia directa del nazismo, también está ocurriendo en otras naciones europeas, que "se han desarrollado de tal forma que la integración en el nivel de la nación-estado ha perdido significación y relevancia. También estos países están en camino de llegar a ser sociedades 'post-nacionales'",[23] como se puede apreciar en el proceso de integración europea. También ellos han sido capaces de cuestionar sus propias tradiciones nacionales y su aparente intocable continuidad. Aparece así la idea de una identidad más profundamente informada por valores universales:

> ¿Qué significa universalismo después de todo? Que uno relativiza su propio modo de vida en vista de las legítimas demandas de otras formas de vida, que uno le concede a los extranjeros y a los otros, con todas sus idiosincrasias e incomprensibilidades, los mismos derechos de uno, que uno no insiste en universalizar su propia identidad, que uno no excluye simplemente aquello que se desvía de ella, que las áreas de tolerancia deben ser infinitamente más amplias que lo que son hoy día; el universalismo moral significa todas estas cosas.[24]

Hay en esta propuesta elementos muy atrayentes que abogan en favor de la integración, la tolerancia y el respeto a las diferencias. Pero, ¿significa esto que toda identificación con la nación debe ser rechazada como una forma de egoísmo y

particularismo de consecuencias necesariamente negativas? Tugendhat acusa a Habermas de caer en este error y sostiene que "una identidad personal lograda tiene que ser al mismo tiempo universal y nacional", y que el problema de Habermas está en no distinguir dos formas de identificación nacional: "una que se identifica al mismo tiempo positivamente con el resto de la humanidad y la otra que se cierra y se hace agresiva hacia afuera".[25] Tugendhat no cree que exista una alternativa a la identidad nacional, pero sí cree que se puede combinar en forma positiva la identidad universal y la identidad nacional, una moral universalista con el sentimiento nacional.[26]

Es cierto que en algunos pasajes de su obra el lenguaje de Habermas justifica la crítica de Tugendhat. Pero esto no significa que en último término –como lo demuestran entrevistas más recientes– Habermas crea en una identidad puramente universalista que renuncia a todos los elementos tradicionales y nacionales. Todas las identidades, Habermas argumenta, son particulares y concretas. Aun cuando propicia un "patriotismo constitucional", aclara simultáneamente que "esto no implica en ningún sentido una renuncia a una identidad, que ésta nunca puede consistir meramente en orientaciones y características morales generales que son compartidas por todos igualmente".[27] Pero Habermas se opone a que las tradiciones nacionales se acepten acríticamente, porque, como ya se dijo, no todo lo que viene del pasado de una nación es necesariamente válido y bueno. Esta idea se aplica a cualquier país y ciertamente a los países europeos, donde otra vez está asomando la cara deforme de un racismo profundamente enraizado.

De hecho, las opiniones más o menos optimistas de Habermas acerca de una identidad alemana y europea de corte más universalista se han teñido recientemente de alguna preocupación tras la reunificación alemana y la ola de nacionalismo y xenofobia que ha barrido Alemania desde 1992. Habermas teme que la búsqueda de identidad nacional y de autoafirmación haya ganado nueva importancia en comparación con el tema de las libertades democráticas.[28] La complicidad del gobierno en la campaña para abolir los derechos de asilo y la idea, crecientemente expandida, de que Alemania ya es "normal de nuevo" y debe reestablecerse a sí misma como un poder líder, preocupa grandemente a Habermas. Argumentos como los de Arnulf Baring en el sentido de que Alemania debe aceptar su supremacía relativa en Europa y que "debemos reaprender a cuidar nuestros *propios* intereses, como hacer que demandas no razonables resulten plausibles para nuestros ciudadanos, como desarrollar un sentimiento nacional *sano*"[29] hacen pensar a Habermas que Alemania todavía no ha arreglado cuentas con su pasado. Sin embargo, él ve alguna esperanza en las demostraciones públicas y protestas contra el terror derechista y en el hecho de que los verdaderos demócratas y republicanos están rompiendo con aquellos que acentúan los factores étnicos por sobre la ciudadanía.

Los países latinoamericanos también deberían ser conscientes de estas tendencias, porque el camino futuro en un mundo más y más dividido en tres bloques poderosos, de los cuales ellos están parcialmente excluidos, no solo es difícil e incierto, sino que también está rodeado de tentaciones esencialistas y neohistoricistas. No debe creerse, por ejemplo, que los serios problemas de identidad en Europa se pueden atribuir fácilmente a la "razón instrumental", al mercado y a la cultura escrita, problemas que estarían ausentes de América Latina porque nuestro ser más profundo se formó con parámetros diferentes. No debe creerse tampoco que bastaría con volver la espalda a la razón instrumental para que los problemas, causados por una supuesta seudocultura ajena a nuestro ser, desaparecieran de América Latina. Los países latinoamericanos no pueden eximirse de un análisis crítico profundo de sus propias tradiciones culturales y de la obligación de meditar sobre aquellas que podrían abandonarse y aquellas que sería bueno mantener. Esta es la precondición mínima para una apertura hacia otros valores universales o locales que no deberían ser rechazados en aras de un nacionalismo estrecho.[30]

Identidad latinoamericana y modernidad

¿Qué pasa con la modernidad en América Latina? Siendo la modernidad un fenómeno globalizante, no puede dejar fuera ningún rincón del mundo, y tampoco a América Latina, al menos como tendencia. Sin embargo, frecuentemente en esta región surgen dudas acerca de si en realidad somos o podemos llegar a ser modernos. Frente a esta pregunta surgen dos tipos de posiciones. Por una parte tenemos a las teorías optimistas de la modernización de los años 50 y a las más recientes teorías neoliberales que en general definen a América Latina en transición a una modernidad cuyo modelo o paradigma es sacado de las sociedades europeas y norteamericana. El proceso de modernización se concibe como una necesidad histórica y, aunque existen obstáculos, a la larga como prácticamente inevitable. Las teorías de la modernización de los 50 veían los obstáculos en el conservadurismo y resistencia al cambio de los campesinos, en los valores tradicionales anticapitalistas, en los fenómenos de asincronía en el cambio y los problemas causados por el efecto de demostración y de fusión.[31] Las teorías neoliberales, en cambio, ven principalmente los obstáculos en las políticas económicas equivocadas que siguieron los gobiernos latinoamericanos desde los años 30 y propiciadas por Cepal desde los 50. Pero, en general, todos estos obstáculos serían superables.

Por otra parte tenemos las teorías más bien pesimistas o negativas con respecto a la modernidad, que dudan que América Latina se haya modernizado o que realmente pueda modernizarse o que sea bueno que se modernice en el sentido de las teorías anteriores. Entre las corrientes pesimistas más importantes sobresalen las que destacan problemas telúricos, de autenticidad y de identidad cultural como base para la duda. Entre las primeras está lo que Brunner ha llamado con acierto el "macondismo".[32] Los problemas de autenticidad son subrayados por Octavio Paz, Carlos Fuentes y Richard Morse. Claudio Véliz, E. Bradford Burns y Pedro Morandé destacan

los criterios de identidad cultural. El macondismo le concede un valor explicativo superior a la literatura latinoamericana, como narrativa capaz de expresar una realidad profundamente influida por factores telúricos de carácter portentoso y misterioso. Macondo es la metáfora de lo mágico-maravilloso, del misterio de América Latina que desafía toda comprensión puramente racional. Como bien dice Brunner, Macondo quiere decir "no podrán entendernos (a los latinoamericanos) fácilmente", lo que también implica que "no podrán imponernos un patrón de modernización que no calza con nuestro misterio".[33] De allí que el macondismo sea más defensivo que conservador. No niega la posibilidad misma de la modernización, pero sugiere cautela, debido a que América Latina es el mundo de lo inesperado y de las fuerzas telúricas incontrolables.

Por su lado, Paz, Fuentes y Morse destacan los problemas de autenticidad. Sostienen, de maneras diversas, que Latinoamérica ha tenido dificultades fundamentales para modernizarse de acuerdo con el patrón europeo; nuestros procesos modernizadores no han sido enteramente genuinos y auténticos. La causa principal para Paz es que España e Hispanoamérica no tuvieron siglo XVIII, es decir, Ilustración, y no pudieron por tanto llevar a cabo en profundidad el proceso weberiano de racionalización. Así Paz sostiene que "en el momento en que Europa se abre a la crítica filosófica, científica y política que prepara el mundo moderno, España se cierra y encierra a sus mejores espíritus en las jaulas conceptuales de la neoescolástica. Los pueblos hispánicos no hemos logrado ser realmente modernos porque, a diferencia del resto de los occidentales, no tuvimos una edad crítica".[34] Para Paz existe una gran diferencia entre América del Norte y América del Sur. La del Norte habla inglés y es hija de la tradición que fundó el mundo moderno, especialmente sus tres procesos fundamentales: la reforma, la democracia y el capitalismo. La del Sur habla castellano o portugués y es hija de la monarquía católica y la contrarreforma.

De manera similar, Fuentes afirma que somos hijos de la contrarreforma española, una verdadera muralla levantada con-

tra la modernidad, y que muchas veces preferimos "preservar el lastre de sociedades anacrónicas". Se pregunta así, "¿cómo podemos entonces ser modernos?". Sin embargo, también sugiere que los latinoamericanos a menudo han reaccionado violentamente contra la tradición, adoptando acríticamente la última versión de la modernidad occidental: "somos un continente en búsqueda desesperada de su modernidad".[35] Para Fuentes existe un fuerte contraste entre la "impaciencia progresista", que lleva a las frecuentes rupturas político-económicas latinoamericanas, y la "paciencia cultural" que mantiene una línea de continuidad con el pasado.[36]

La ambivalencia de nuestra modernidad es también el argumento de Morse: el proceso weberiano de desencantamiento nunca pudo internalizarse completamente en América Latina, ni siquiera en sus sectores más modernos. Una vez más, la causa se busca en el rechazo español a las revoluciones religiosa y científica, que impide la implantación duradera del utilitarismo y el individualismo europeos.[37] El diagnóstico de estos tres autores es muy parecido, pero las conclusiones difieren. Morse es de alguna manera el más optimista; cree que, como resultado de la falta de asimilación completa de lo que llama el "gran designio occidental",[38] los iberoamericanos desarrollan una racionalidad "del compromiso y [una racionalidad de] la ética persistente",[39] por otra parte, la estructura de su carácter tiende a segmentarse, a considerar a la sociedad como exterior, y está, por lo tanto, mejor preparada para "preservar la humanidad" en la sociedad industrial.[40] Fuentes sugiere que nuestra continuidad cultural nos va a dar la única solución para el futuro, pero mantiene dudas y se pregunta si "¿podemos trasladar a la vida política la fuerza de la vida cultural y, entre ambas, crear modelos de desarrollo más consonantes con nuestra experiencia, con nuestro ser...?"[41] Paz es más pesimista y concluye que América Latina solo ha alcanzado una seudomodernidad:

> la revolución liberal, iniciada en la independencia, no resultó en la implantación de una verdadera democracia

> ni el nacimiento de un capitalismo nacional, sino en una dictadura militar y en un régimen económico caracterizado por el latifundio y las concesiones a empresas y consorcios extranjeros, especialmente norteamericanos. El liberalismo fue infecundo y no produjo nada comparable a las creaciones precolombinas o a las de la Nueva España: ni pirámides ni conventos, ni mitos cosmogónicos ni poemas de Sor Juana Inés de la Cruz... Los viejos valores se derrumbaron, no las viejas realidades. Pronto las recubrieron los nuevos valores progresistas y liberales. Realidades enmascaradas: comienzo de la inautenticidad y la mentira, males endémicos de los países latinoamericanos. A principios del siglo XX estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo, constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolombinos, poesía simbolista y analfabetismo.[42]

Morandé critica los intentos modernizadores en América Latina porque niegan nuestra verdadera identidad. La modernización, tal como ha ocurrido en América Latina, sería antitética con nuestro ser más profundo en la medida que ha buscado su último sostén en el modelo ilustrado racional europeo. Como hemos visto, Morandé sostiene que el ethos cultural latinoamericano se formó antes de la Ilustración y por lo tanto la razón instrumental no forma parte de él. Una de las pocas expresiones genuinas de tal ethos se encontraría en la religiosidad popular. Pero la elite intelectual y dirigente de América Latina ha sido incapaz de reconocer sus raíces culturales más profundas y por eso ha conducido a sus países a experimentos modernizantes que, al oponerse a nuestra verdadera identidad, solo podían fracasar.

Esto no significa que para Morandé la identidad cultural latinoamericana sea necesariamente antimoderna. Como vimos, él expresamente niega que así sea. Su punto es que hay un tipo de modernidad, la que nace de la Ilustración secularizante europea del siglo XVIII, que es especialmente opuesta

al ethos de matriz religiosa formado en el encuentro entre las culturas indígenas e ibéricas. Deja pues abierta la puerta para una posible correspondencia entre la identidad latinoamericana y un tipo distinto de modernidad que Cousiño ha llamado la modernidad barroca.

Burns piensa, por el contrario, que la modernidad, buscada con ahínco por las elites latinoamericanas, logró finalmente imponer su patrón cultural en fiera lucha contra la cultura popular, pero a un costo terrible: la creciente dependencia de las naciones latinoamericanas y la declinación de la calidad de vida de las mayorías. Existiría en consecuencia una relación proporcional inversa entre modernización y bienestar del pueblo. Se han beneficiado de la modernización las elites y las clases medias. El pueblo, en cambio, sería cada vez más pobre, no sólo materialmente, sino que también espiritualmente en la medida que su cultura "folk", su modo de vida ancestral ampliamente satisfactorio, ha sido reemplazado por uno extranjero que no provee "beneficios psíquicos";[43] la razón es que la identidad básica del pueblo latinoamericano es cooperativa y no competitiva, se inclina a la vida comunal y no al individualismo.[44] Las elites latinoamericanas se habrían enamorado de la modernidad europea y norteamericana, y habrían insistido en importar modelos ajenos para imponerlos a sus pueblos. La historia del siglo XIX sería la historia de la resistencia popular contra esta imposición, una lucha que los pueblos, desgraciadamente, terminaron por perder.

Burns reconoce que es posible que muchas sociedades latinoamericanas hayan experimentado modernización y crecimiento económico, pero se niega rotundamente a identificar crecimiento o modernización con desarrollo. Utilizando implícitamente las concepciones humanitarias de desarrollo elaboradas por el pensamiento económico estructuralista[45] en América Latina, Burns argumenta que "desarrollo es la utilización del potencial de toda nación para mayor beneficio del número más grande de habitantes y debe ser rigurosamente diferenciado de crecimiento y modernización".[46] De allí que sea posible la modernización sin desarrollo. La modernización en América Latina alentó la inversión extranjera y privó a las masas campesinas de la tierra. De este modo incrementó la dependencia y la pobreza generalizada: "los pobres rurales gozaban de una calidad de vida mucho mejor bajo los caudillos populistas que bajo el dominio de las elites europeizantes".[47]

En la medida que los patriarcas terratenientes se mantenían alejados del sistema capitalista exportador y oponían resistencia a las modernizaciones, las mayorías no vieron afectado su acceso a la tierra y por lo tanto la calidad de vida de esas masas rurales de América Latina continuó siendo alta. Estos terratenientes reducían el impacto de la modernización, reafirmaban los valores autóctonos y, por lo tanto, "beneficiaron las culturas o sociedades populares locales".[48] El triunfo de las modernizaciones y de la economía exportadora significó, por el contrario, que la mayoría perdiera acceso a la tierra y que el progreso produjera pobreza general. Las raíces de este fenómeno se encuentran en una alienación cultural: "en la medida en que las elites se europeizaban, la distancia cultural entre ellas y la vasta mayoría de sus conciudadanos también se ampliaba. Las elites se transformaron en extraños en sus propias naciones..."[49]

Al contrario de Morandé, Cousiño y Burns, Claudio Véliz sostiene que el problema principal que ha tenido el proceso de modernización es la resistencia cultural que le ha opuesto la propia identidad latinoamericana cuyo origen en la contrarreforma y el barroco es un obstáculo para el desarrollo. Véliz sostiene que todos los esfuerzos intelectuales, los miles de dólares gastados en investigaciones, los cientos de libros e informes redactados para averiguar las causas y proponer soluciones a los problemas económicos de América Latina, no sólo han sido incapaces de producir ningún resultado apreciable sino que ellos mismos constituyen un reflejo, "un eco distante del legalismo y de la prolijidad burocrática de la casuística de la contrarreforma".[50] A pesar de todos los esfuerzos académicos e intelectuales, la salud económica de América Latina no ha mejorado hasta muy recientemente.

Surgen así las tendencias a culpar a los extranjeros o a los países desarrollados (teorías de la dependencia) o a las deficiencias de la estructura (estructuralismo) o a las políticas económicas incorrectas, en vez de fijar la vista en la propia herencia cultural legada por el barroco español. Para Véliz, sin embargo, el desarrollo no es una fórmula universal que cualquier sociedad o pueblo puede seguir y adoptar en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia. El fracaso latinoamericano se debe más bien a su propia identidad cultural, a su aversión al riesgo y al cambio, a su desconfianza de lo nuevo, a su preferencia por la estabilidad y el control central,

> todo lo que sustentó la empresa imperial y los grandes logros de la contrarreforma, cada rasgo concebible que favoreció su resultado eventual, cada característica personal y cada circunstancia social, cada prejuicio y cada virtud social que alimentó el estilo de vida que floreció en ese mundo resguardado, fue enemigo del establecimiento y crecimiento de una economía moderna.[51]

Los latinoamericanos han vivido presos de su magnífico pasado, de su sensatez y de su prudencia, de su desconfianza de las innovaciones, de su respeto por el estatus, de sus lealtades inamovibles. Todo esto indica la presencia tenaz de un modo de pensar y actuar, de una identidad cultural que fue forjada en la contrarreforma barroca. Sin embargo, a pesar de su pesimismo generalizado, Véliz vislumbra la posibilidad de un progreso hacia la modernidad: después de varios siglos de resistencia al cambio, el magnífico edificio barroco ha empezado finalmente a deteriorarse y desmoronarse por la acción misma y la penetración imparable de los artefactos culturales provenientes del mundo inglés. La vieja identidad latinoamericana finalmente cede ante el empuje de la cultura anglosajona;

> el noble edificio de la revolución cultural española ha probado, finalmente, no poseer defensas contra los "blue

> jeans", los gráficos computacionales, las zapatillas para correr y las tostadoras eléctricas. Se está ahora desmoronando, no porque haya sido superado por doctrinas rivales o desmembrado y sepultado por desviaciones ideológicas, sino porque ha sido sobrepasado por los tiras y aflojes de una marea formada por la multitud de productos baratos, pedestres, accesibles y sin pretensiones del capitalismo industrial.[52]

El problema de que suelen adolecer las teorías optimistas de la modernización, es que aplican a América Latina los mismos patrones de desarrollo de los países centrales, y no siempre consideran la especificidad regional; tienden por ello a reducir toda diferencia a la uniformidad. Lo latinoamericano sólo adquiere sentido en la medida en que es una instancia de un proceso universal. Son teorías incapaces de apreciar las diferencias culturales, y tienden a un traspaso acrítico de instituciones y valores. Sin embargo, su optimismo no es totalmente injustificado. La historia reciente ha mostrado que bajo el impacto de una globalización acelerada y de políticas económicas más adecuadas, América Latina se ha modernizado considerablemente en los últimos años.

La teoría de Véliz es un caso curioso: porque aunque generalmente pesimista, tiene también su lado optimista, y esta dualidad la acerca a algunas teorías de la modernización en boga hace treinta años. Entre esas viejas teorías de los años 50 y 60, había una corriente que se denominaba "aculturación". Nash la describía en los siguientes términos:

> El Occidente (tomado aquí como la comunidad atlántica de naciones desarrolladas y sus regiones de ultramar) difunde conocimiento, habilidades, organización, valores, tecnología y capital a una nación pobre, hasta que pasado el tiempo, su sociedad, cultura y personal llegan a ser variantes de lo que hizo a la comunidad atlántica económicamente exitosa.[53]

La idea principal era que el desarrollo ocurre mediante la difusión de elementos culturales, principalmente de valores modernos e industriales, desde las metrópolis avanzadas a los países subdesarrollados o tradicionales. De este modo el subdesarrollo era entendido fundamentalmente como una resistencia a esta difusión de valores nuevos. Al recordar esta teoría, uno se pregunta si debajo del denso follaje literario y los eruditos análisis históricos de su obra, Véliz ha dicho en verdad algo sustancialmente nuevo. Pienso que no, y que, inconscientemente, no hace más que resucitar la vieja tesis de la aculturación. Esta tesis desdeña todos los elementos económicos e institucionales estructurales que diferencian a las sociedades y reduce todo el problema de la modernización a un juego entre el traspaso de valores o la resistencia a los valores modernos.

Esta teoría simplifica en exceso y reduce el dinamismo de cambio a fuerzas y valores externos. Ni siquiera tiene la conciencia crítica que tenía la teoría de la modernización de Gino Germani, para la cual, mediante el "efecto de fusión", valores modernos podían ser reinterpretados en contextos distintos en los países atrasados y reforzar finalmente estructuras tradicionales.[54] Uno de los ejemplos de Germani era precisamente el del consumo conspicuo que, en un contexto desarrollado puede ser indispensable para la producción, pero que en un contexto subdesarrollado puede ser un obstáculo para el ahorro y la inversión necesarios para la producción. Véliz cree ingenuamente en el poder del consumo y de los consumidores, al estilo de los economistas neoclásicos. Por eso piensa que lo que finalmente ha derrotado a una identidad cultural que ha resistido el cambio durante varios siglos son los "blue jeans", las zapatillas Nike y las tostadoras eléctricas. Pero ésta es una ilusión. El gusto por los productos industriales y refinados del mundo anglosajón ha existido en Latinoamérica por lo menos desde principios del siglo XIX, y esto no significó necesariamente la industrialización de nuestra economía.

Las teorías negativas acentúan la diferencia cultural con Europa hasta el punto que se pierde toda base común. La

modernidad ilustrada sería un fenómeno eminentemente europeo que sólo puede entenderse a partir de la experiencia y autoconciencia europeas. Por lo tanto es totalmente ajena a América Latina y solo puede existir en esta región como una máscara, como seudomodernidad, en conflicto con nuestra verdadera identidad. En la teoría de Burns, la modernidad triunfa, pero los resultados son desastrosos para el pueblo y su verdadera esencia. Lo que se plantea en el fondo, de acuerdo con Touraine, es una opción espúrea entre modernidad e identidad:

> Fingir que una nación o que una categoría social tenga que elegir entre una modernidad universalista, destructora, y la conservación de una diferencia cultural absoluta es una mentira demasiado gruesa como para no encubrir intereses y estrategias de dominación. Todos nosotros estamos embarcados en la modernidad...[55]

Aun si no se está de acuerdo con Touraine en que tal opción oculta otros intereses de poder, es cierto que parece cruda e improbable. Para las teorías pesimistas, lo "nuestro" no sería el cálculo y el dinero, sino la religión y la fiesta. Como bien dice Brunner, se infiltra en estas posiciones un sutil sentido de superioridad, que es análogo al que mantiene el aristócrata frente al mercader. De allí que para él estas teorías constituyan "el último gesto aristocrático de un continente semidesarrollado que finalmente se ve enfrentado a reconocerse en la modernidad".[56]

En la teoría de Burns se detecta además una contradicción entre la afirmación de que la clase terrateniente permitía el acceso de la mayoría a la tierra y era capaz de reconocer y entender la cultura popular, y la afirmación simultánea de que la apertura a las exportaciones privó a las masas rurales de acceso a la tierra y las empobreció espiritualmente. Uno se pregunta si Burns no advirtió que los patriarcas hacendados que elogia como verdaderos líderes de sus campesinos y como autoridades de una "democracia inorgánica" eran los mismos

que hacían su negocio con las exportaciones y privaban de su tierra a las mayorías. Por una parte Burns ataca a los terratenientes por su creciente modernización y por ser "usuarios completamente ineficientes de las tierras que monopolizaban", y por otra los considera "bastiones contra la modernización".[57] Por lo demás, afirmar que la modernidad sólo ha traído mayor pobreza a las clases populares es sin duda una gruesa exageración.

En general las teorías pesimistas son incapaces de apreciar que la modernidad, aunque nace en Europa, precisamente por ser un fenómeno globalizante, es activa y no pasivamente incorporada, adaptada y reconstextualizada en América Latina y en la totalidad de sus dimensiones institucionales ya mencionadas: la preeminencia de las naciones-estado, la participación en la economía capitalista mundial, los procesos de industrialización y la implantación de los sistemas burocráticos de administración, la formación de clases, el surgimiento de una cultura secular y de masas crecientemente controladas por los medios de comunicación, etc.

Que en estos mismos procesos e instituciones hay diferencias importantes con Europa, no cabe duda. Nuestra modernidad no es exactamente la misma modernidad europea; es una mezcla, es híbrida, tiene problemas serios; es, en suma, una modernidad precaria, subordinada o periférica,[58] ni puramente endógena ni puramente impuesta. García Canclini ha expresado esta realidad diciendo que "no llegamos a *una* modernidad, sino a varios procesos desiguales y combinados de modernización".[59] Cristián Parker ha compilado una síntesis bastante útil que muestra la doble cara de los procesos modernizadores.[60] Las estadísticas son claras: la esperanza de vida al nacer, el consumo per cápita y la tasa neta de matrículas en la educación primaria han progresado sustancialmente entre 1965 y 1985; la mortalidad infantil ha descendido dramáticamente de 12,51% en 1950-55 a 5,51% en 1985-90; la tasa de analfabetismo ha bajado del 44,9% en 1945 a 17,2% en 1990; los procesos de urbanización e industrialización se han acelerado.

Por otra parte, sin embargo, el crecimiento industrial no ha hecho aumentar el empleo industrial y la economía se ha terciarizado, incrementándose su llamado sector informal. Las economías latinoamericanas continúan siendo incapaces de absorber el aumento de la población económicamente activa y, por lo tanto, la pobreza sigue siendo un problema muy serio. Estimaciones del PNUD para fines de la década de los 80 se refieren a 270 millones de pobres en América Latina, más del 60% de la población. De esta manera, la especificidad o "modo periférico" de la modernidad latinoamericana se manifiesta claramente en la heterogeneidad de los procesos de modernización que afectan diversas áreas de la cultura y la economía. Por lo tanto los problemas y contradicciones existentes en América Latina, apuntados por Paz, Burns y Morandé, no son necesariamente una expresión del fracaso de la modernidad, sino manifestación de nuestra modernidad periférica, son nuestra manera específica de estar en la modernidad.[61]

Es cierto que Morandé y Cousiño también sostienen que nuestra identidad cultural no es necesariamente antimoderna. Con esto se implica que existiría un tipo de modernidad, no ilustrada ni basada en la razón instrumental, la modernidad barroca, que no sólo fue la matriz en que se formó la identidad latinoamericana, sino que podría señalar un camino de modernización acorde con nuestra identidad de sustrato religioso. Pero esta propuesta tiene serios problemas. El principal aparece ya en la misma definición de lo que es modernidad. Para Cousiño es moderno todo proyecto que busque resolver la crisis de la cristiandad medieval y trate de reconstituir un principio ecuménico que pueda dar cuenta de la diversidad.[62] Es decir, Cousiño entiende a la modernidad en términos puramente formales y en relación estricta a un problema religioso. De allí que la contrarreforma católica y el concilio de Trento, que están en la base de la cultura barroca, puedan parecer una forma de modernidad aun más temprana que la modernidad ilustrada.

Es innegable que la modernidad se relaciona, en sus orígenes, con problemas religiosos en el sentido que, en gran

medida, surge contra la concepción religiosa de la vida y del mundo. Esto no significa que la modernidad conduzca inexorablemente a una secularización total de la sociedad. Parker ha mostrado que los procesos modernizadores en América Latina no han destruido ciertos tipos de religiosidad popular, sino que más bien los han transformado en diversas direcciones.[63] Sin embargo, de esto no puede derivarse un argumento que le dé un carácter típica o genuinamente moderno a la religiosidad popular. Parker puede sostener tal tesis sólo porque entiende por moderno "lo que se desarrolla 'al modo de hoy'",[64] es decir, una noción tan amplia que, al incluir todo lo que sucede hoy, cualquiera sea su carácter, pierde el sentido de lo que es propiamente moderno. Tampoco el contenido mismo de la modernidad puede ser reducido a la reconstitución de un principio ecuménico o a un proyecto religioso. La modernidad, tal como ha sido entendida por las corrientes analizadas en el capítulo primero, tiene que ver con la razón, el progreso, la democracia política, la ciencia y la producción ampliada de mercancías, con una nueva concepción del tiempo y del espacio y el cambio rápido. Estos son los contenidos fundamentales, y por eso, frente a ellos, la contrarreforma y el concilio de Trento no parecen elementos modernos, sino más bien elementos de defensa del antiguo orden.

En su obra clásica, Maravall acepta que la cultura barroca es una respuesta diseñada para integrar una sociedad amenazada por la crisis y la agitación social; pero la describe como una cultura "dirigida" y "conservadora" que tendía a "lograr una inmovilización o, cuando menos, a imponer una dirección a las fuerzas de avance que el Renacimiento había puesto en marcha", que se conecta con "una sociedad señorial restaurada y de base agraria" y que "organiza sus recursos para conservar y fortalecer el orden de la sociedad tradicional, basado en un régimen de privilegios, y coronado por la forma de gobierno de la monarquía absoluta-estamental".[65] Siguiendo esta línea de razonamiento, Véliz puede decir que

el barroco es una afirmación de estabilidad, un rechazo a dejar pasar, una glorificación del obstinamiento, una afirmación de fe, un juicio al cambio como una ilusión, una reiteración de fe en las cosas como son, un rechazo al atractivo de las cosas como podrían ser...[66]

Todas estas características parecen claramente antimodernas. Podría contraargumentarse que la modernidad no se define necesariamente por las características que hemos señalado, porque tales rasgos son sólo típicos de un proyecto moderno específico más bien tardío, el proyecto ilustrado del siglo XVIII, y que la modernidad empezó antes y contiene también otros proyectos muy distintos. Es cierto que la modernidad empezó antes que la Ilustración, pero esto no significa que sus contenidos fueron totalmente diferentes o antagónicos a la Ilustración; ésta última más bien representa su forma más depurada. El punto es el siguiente: la modernidad no es sólo un tiempo histórico posterior a la crisis de la cristiandad donde todo fenómeno, incluida la contrarreforma y Trento, por el hecho de ser una respuesta a esa crisis, adquiere el carácter de moderno.[67] La modernidad no es simplemente lo que se desarrolla "al modo de hoy", como dice Parker, y donde se incluye todo aquello que sucede en la época contemporánea.

Tampoco puede definirse a la modernidad en términos puramente formales como todo intento de encontrar un principio universal que dé cuenta de la diversidad. Una gran variedad de situaciones y proyectos diferentes y aun antagónicos puede caer bajo una definición tan amplia. La modernidad tiene principios y contenidos propios que no pueden acomodar cualquier proyecto histórico aunque sea contemporáneo. No es posible concebir un proyecto moderno que valora la razón y el mercado y otro proyecto igualmente moderno que valora la representación dramática y desprecia a la razón y al mercado. La cultura barroca puede haberse desarrollado durante la época de la modernidad, pero no es un proyecto moderno en sí mismo; en rigor es un proyecto antimoderno.

Todo esto se deriva del hecho, señalado por Wagner, y ya visto en el primer capítulo, de que la modernidad es un proceso sociohistórico disparejo en el cual, para entenderlo, es necesario distinguir dos aspectos: el discurso de la modernidad que constituye un imaginario moderno y las prácticas e instituciones modernas mismas.[68] La modernidad empezó como un discurso que rompe con el mundo medieval teocéntrico y que constituyó un imaginario de nuevas ideas con significación para el individuo y la sociedad. Pero, en la realidad de contextos sociales específicos, no todas las prácticas, orientaciones e instituciones se basaron en ese imaginario. En un principio, la modernidad sólo contó con un puñado de intelectuales, pero fue expandiendo poco a poco su influencia sobre las prácticas sociales, lo que no significa que aun hoy día todas las prácticas y orientaciones sean plenamente modernas. Como dice Wagner, "un número de prácticas sociales puede ser verdaderamente mejor entendido como un rechazo –parcial o radical– de la significación imaginaria de la modernidad, cuyo impacto dio origen a su desarrollo".[69] Mi punto es precisamente que la así llamada cultura barroca debe entenderse como un rechazo al imaginario de la modernidad.[70]

Con la distinción entre modernidad ilustrada y modernidad barroca se comete una doble simplificación. Primero, se favorece una comprensión unilateral de la modernidad ilustrada europea como un proceso que en forma exclusiva e inevitable lleva al predominio absoluto de la razón instrumental. Segundo, se favorece la idea de que es posible o plausible pensar en una modernidad que excluya la racionalidad instrumental. A esto hay que decir, primero, que la modernidad ilustrada europea ha ido mucho más allá de la mera producción de conocimiento técnicamente útil y que ha engendrado también las bases racionales mismas para la crítica de la razón instrumental; y, segundo, que la racionalidad instrumental, la ciencia y la tecnología, a pesar de sus problemas, son necesarias para que la sociedad satisfaga sus necesidades. Ni la modernidad ilustrada europea es reducible al solo triunfo de la

razón instrumental ni es concebible una modernidad sin la razón instrumental.

Modernización latinoamericana y sistema

Un buen ejemplo europeo de crítica y apreciación equilibrada de la razón instrumental es el que propone Habermas. Vimos en el primer capítulo que para él las prácticas humanas no sólo se articulan en el espacio simbólico del mundo de vida, sino que también se organizan en sistemas funcionales. Estos son fundamentales para la coordinación y operación eficiente de ciertas actividades sociales muy complejas e importantes, como la actividad productiva o la administración del estado, por ejemplo. Los sistemas funcionales se constituyen así en contextos de acción autorregulados, que coordinan las acciones a través de ciertos medios (el dinero en el sistema económico, por ejemplo). Los procesos de modernización y racionalización afectan tanto al mundo de vida como a los sistemas funcionales. En el primer caso, la racionalización consiste en que formas de acción comunicativa y argumentación van reemplazando mecanismos normativos de coordinación de acciones del tipo de la tradición, la autoridad y la religión. En el caso de los sistemas funcionales, la racionalización adopta la forma de nuevos mecanismos sistémicos que posibilitan niveles más altos de complejidad del sistema y aumentan la capacidad de autorregulación al reemplazar el lenguaje y la intervención humana en la coordinación de las acciones.

Según Habermas, el proceso de modernización puede someter, en principio, los sistemas funcionales a las restricciones normativas del mundo de vida, o subordinar el mundo de vida a los requisitos sistémicos. Lo que de hecho ha ocurrido en el proceso de modernización europeo ha sido esto último, no como una necesidad ineluctable e inherente en el proyecto de la Ilustración, sino como una desviación posible. Ha

existido históricamente una racionalización selectiva, que ha privilegiado la razón instrumental por sobre la razón comunicativa. Surge entonces la pregunta de cómo ha evolucionado el proceso modernizador en América Latina en relación con estos parámetros. La respuesta no es fácil y existen muy pocos estudios que analicen el problema desde este ángulo. Uno de los pocos que han aparecido recientemente, el trabajo de Cousiño y Valenzuela,[71] contiene ideas interesantes y perceptivas, si bien a veces envueltas en una peculiar cáscara teórica.

Estos autores sostienen la tesis que desde los años ochenta, en Chile, y desde los noventa en el resto de América Latina, se ha impuesto una nueva estrategia de modernización que llaman "monetarización", de acuerdo con la cual el subsistema económico adquiere autonomía con respecto a otros subsistemas, especialmente el político, articulándose y autorregulándose monetariamente. En términos de Habermas, habría llegado también a América Latina el proceso de racionalización sistémica con una tendencia a subordinar el mundo de vida. Como bien dicen Cousiño y Valenzuela, "una vez autonomizado el subsistema económico, la política pierde la capacidad de observar e intervenir sobre la economía y, por ende, abandona su pretensión de situarse en el punto de vista de la totalidad".[72] La consecuencia: la misma política se convierte en otro sistema funcional autorreferido. De allí concluyen, en forma muy perceptiva y correcta a mi manera de ver, que la redemocratización en Chile, mediatizada por el proceso de monetarización, ha significado la muerte de la politización. Creo que tampoco se equivocan al sostener que la despolitización de la sociedad no es consecuencia del miedo engendrado por la dictadura, sino que, por el contrario, la violación sistemática de los derechos humanos promovió la politización.[73]

Si bien el dinero ha existido en América Latina desde hace mucho tiempo, la monetarización de la economía alude a un proceso mucho más nuevo por medio del cual las operaciones económicas sólo se procesan a través del dinero y del mercado libre, sin aceptar regulaciones extraeconómicas. La época de postguerra, hasta fines de los años 70, fue, en efecto, un período altamente intervencionista y de control político de

la economía y, en este sentido, estoy de acuerdo en que el modelo de la politización impedía la autonomización funcional de la economía. La dictadura militar en Chile inició el proceso de sistematización del área económica, pero éste sólo se ha podido consolidar con la redemocratización del país a fines de los 80: el precio de la nueva estabilidad fue la autonomización de la economía y la pérdida de control político sobre ella. Vimos en el primer capítulo que para Cousiño y Valenzuela esta nueva estrategia sistémica se opone a la estrategia anterior "ilustrada", que suponía la ruptura del vínculo social y trataba de restaurarlo reflexivamente. Con esta representación no estoy de acuerdo, y pienso que la reciente sistematización funcional de la economía en América Latina es sólo una prolongación del mismo proyecto ilustrado.

La razón de esto es que en la base misma de este proceso ha existido una serie de decisiones políticas, o, por decirlo de otro modo, esta "estrategia" no se implementó a sí misma en forma ciega y sin participación humana consciente y reflexiva. Sin embargo, al considerar la autonomización sistémica de la economía como parte del único proyecto modernizante –el de la Ilustración– no le estoy dando una connotación necesariamente positiva o negativa. Tal como piensa Habermas, por una parte la constitución de sistemas es necesaria y positiva y por otra tiene sus aspectos peligrosos y negativos. América Latina requiere mayor eficiencia en la producción y administración del Estado, lo que los sistemas funcionales pueden garantizar, pero al mismo tiempo necesita impedir la total mercantilización de su cultura y que la lógica impersonal del dinero determine ciegamente cursos de acción, que debieran discutirse políticamente, en el subsistema económico. América Latina requiere en forma especial, que se mantenga un control político importante sobre el subsistema económico para evitar las irracionalidades que el mercado libre tiende a producir si se le deja a su propio arbitrio.

No es ésta, sin embargo, la solución que propician Cousiño y Valenzuela. Uno sospecha que la encontrarían demasiado teñida de ideas ilustradas. El juicio crítico de estos autores

sobre el nuevo tipo de modernización en América Latina y sus implicaciones sociales y políticas es certero en muchos aspectos, pero no parecen tener una propuesta alternativa. Uno sospecha, sin embargo, que no carecen de ideas al respecto, pero que un cierto pudor les impide comunicarlas abiertamente. Si contra la monetarización despersonalizada y reificante no puede oponerse un control político eficiente o una solución ilustrada, sólo queda la vuelta al núcleo prerreflexivo de la presencia[74] y su concepción ético-religiosa que en América Latina no se habría roto nunca. Pienso que es allí donde Cousiño y Valenzuela desean volver para encontrar las bases de una reconstrucción social. ¿Por qué no lo plantean abiertamente? Creo comprender que para eso sería necesario haber resuelto antes el problema de cómo compatibilizar la necesaria e ineludible complejidad sistémica, que no se pregunta por el vínculo social, con esa experiencia vital que nuestros autores proponen como la base de nuestra cultura. Una tarea nada fácil y que muy probablemente carece de solución.

Modernidad y postmodernidad

No cabe duda que la modernidad tiene problemas y sufre crisis[75] continuadas desde los años 70, lo que ha llevado a varios autores a plantear el surgimiento de la postmodernidad como un nuevo orden cualitativamente distinto. ¿Cuáles son los problemas principales? En el fondo, son la acentuación de ciertas tensiones ya existentes en la modernidad desde sus comienzos. La globalización impuso en todas partes a las naciones-estado, pero ha terminado por erosionar su autonomía de acción, y lo que ocurre al interior de cada país está crecientemente determinado por factores externos. Por ejemplo, cada vez que Alemania sube sus tasas de interés cae el valor de la libra esterlina inglesa en Nueva York y Tokio. Tanto las esferas financieras como las productivas de cada nación están más y más controladas por compañías transnacionales que se orientan globalmente. En la comunidad europea un número creciente e importante de decisiones políticas y económicas se adopta en Bruselas y tiene efectos sobre todas las naciones miembros.

La modernidad se pensó a sí misma como una fuerza progresiva que podría liberar a la humanidad de la ignorancia y la irracionalidad, pero no siempre pudo cumplir sus promesas. Al acercarse el fin del siglo XX, algunos resultados y frutos de la modernidad –como las guerras mundiales, el nazismo, los campos de concentración, los genocidios, los desastres atómicos, la guerra de Vietnam, los sucesos de Cambodia y las hambrunas en el Tercer Mundo– tornan cuestionable cualquiera creencia simplista en la idea de progreso. La modernidad ha favorecido sociedades altamente complejas, donde el individuo puede escoger entre una variedad de bienes de consumo, entretenciones, formas culturales y estilos de vida; pero al mismo tiempo ha traído consigo el crecimiento de organizaciones (estados, colegios, asilos, hospitales, cárceles) que buscan una creciente regulación y vigilancia de la vida social.[76] Siguiendo a Foucault, se puede apreciar que en esas instituciones, que crean sus propios sistemas de poder para controlar y disciplinar a sus internos, nacen disciplinas modernas como la pedagogía, la psiquiatría, la medicina clínica, la criminología, etc., lo que muestra el estrecho vínculo entre conocimiento y poder.[77]

La compresión del espacio y el tiempo ha reducido distancias y puesto en contacto a todo el mundo; pero al mismo tiempo, y quizás por eso mismo, la gente está ahora más consciente de las diferencias con otros. En un mundo globalizado, lo local adquiere importancia, en parte como respuesta a las tendencias homogeneizadoras. La globalización debilita a la nación-estado, pero no excluye el renovado surgimiento de nacionalismos. La modernidad incrementó la velocidad del cambio social, pero éste se ha acelerado hasta un punto en que la obsolescencia de productos, prácticas e ideas es casi inmediata. Esto dificulta la comprensión de la realidad. La industrialización ha traído abundancia y bienestar, pero también desastres ecológicos, el posible agotamiento de los recur-

sos no renovables y la industrialización de la guerra y de la capacidad destructiva.

La razón instrumental está detrás de muchos éxitos materiales, pero también, como dice Habermas, es culpable de haber invadido con su lógica reificada y mercantil los mundos de vida donde debiera imperar la razón comunicativa.[78] La confianza en la razón y en la capacidad de progresar produjo estupendas teorías universales de carácter emancipador, pero simultáneamente tales teorías tendieron a olvidar las diferencias culturales y se volvieron totalitarias. De allí la presente desilusión con las teorías de pretensiones generales, del progreso o teleológicas. La globalización de la economía, del comercio y los mercados trajo enormes oportunidades de expansión capitalista, pero, desde fines de los años 70, las recesiones y depresiones se han vuelto más profundas, más largas, más universales y más difíciles de superar.

¿Significa todo esto que las instituciones de la modernidad están agotadas y que vamos a un orden totalmente distinto, la postmodernidad? Para los postmodernistas la respuesta es clara y afirmativa: estaríamos en presencia de los síntomas de una reacción contra la modernidad, ante su progresiva disolución final. Mientras la modernidad creía en el progreso lineal, la tecnología, la ciencia positiva y la razón, la postmodernidad privilegia la indeterminación, la fragmentación, la heterogeneidad y la diferencia. Desconfía de las verdades absolutas y de las metanarrativas o discursos totalizantes de aplicación universal, especialmente de aquellos que proponen la emancipación humana. La postmodernidad es el mundo de los simulacros, de las imágenes y de los significantes que han dejado de tener un contenido o significado real. De allí que el mundo no sea coherente ni pueda comprenderse en su totalidad. El desarrollo histórico carece de sentido universal. Las mismas personas están fragmentadas y descentradas y son incapaces de proyectarse en el tiempo. Si la historia no tiene sentido, tampoco lo tiene el futuro de los individuos.

Yo no creo que esta respuesta sea adecuada. Lo que está sucediendo es más bien producto, en palabras de Giddens, de

una radicalización de la modernidad.[79] Es cierto que esta radicalización ha producido cambios importantes que estamos viviendo. La crisis se manifiesta claramente en Europa en el aumento de la violencia urbana y racial; en las altas tasas de desempleo semipermanentes, la mayor frecuencia de las recesiones económicas, el debilitamiento del movimiento sindical y la aparición de nuevos movimientos sociales, y, finalmente, en las conductas de repliegue individual, la pérdida de interés en la política y en la actividad pública. Algunos de estos elementos se dan también en América Latina. Otra manifestación es la crisis del régimen fordista de acumulación y su reemplazo progresivo por un régimen más flexible que favorece la rapidez, las unidades industriales pequeñas, la producción de bienes diferenciados, la reducción de stocks, la subcontratación, etc. En ciencias sociales ha habido también cambios importantes: la pérdida de legitimidad de las teorías evolucionistas y de las concepciones teleológicas de la historia, la crítica a los problemas de la razón instrumental, la importancia de las relaciones entre conocimiento y poder, etc. Pero estos cambios son fruto de la misma reflexividad moderna, que en modo alguno disuelve totalmente al sujeto, que no deja de pensar que el conocimiento sistemático de las acciones humanas y de las tendencias de desarrollo social es posible y que rechaza el relativismo total. La postmodernidad, como un quiebre sustancial con la modernidad, es una ilusión sin base real.

Debe aceptarse, sin embargo, que la modernidad pasa por una crisis y que a partir de ella ha surgido un nuevo modo de sentir, una manera particular de vivir el mundo.[80] Este nuevo modo de sentir se conecta con el hecho de que vivimos en una sociedad de comunicación generalizada. Es la sociedad de los medios de comunicación de masas. Radio, televisión y diarios se han convertido en los agentes de una verdadera explosión y proliferación general de imágenes y visiones del mundo. Esto vuelve a la sociedad más compleja y caótica. El aumento de la información y de las imágenes posibles acerca de las variadas formas de la realidad torna más y más difícil la

concepción de una realidad única. Según Vattimo, en el mundo de los medios de comunicación de masas se cumple la profecía de Nietzsche: en último término, el mundo verdadero ya es una fábula; ya no podemos llegar a la realidad misma. La realidad ya no es más algo simple que se esconde detrás de imágenes; es, más bien, la intersección de una multiplicidad de imágenes.[81]

Vattimo argumenta que esta misma erosión del principio de una realidad significativa se conecta con un nuevo sentido de liberación y emancipación. La emancipación consiste aquí en la desorientación, que es al mismo tiempo liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que en general puede llamarse "dialecto". Con la caída de la idea de una racionalidad central en la historia, "el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades 'locales' –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas–" que finalmente pueden hablar por sí mismas. Estas formas ya no son reprimidas ni silenciadas por la idea de una sola forma verdadera de humanidad.[82] Es lo que más arriba nos parecía un aporte positivo del postmodernismo al problema de la identidad: aceptar la pluralidad de los discursos, permitir que el "otro" emerja y se exprese por sí mismo.

La explicación de Vattimo, basada en la proliferación de los medios de comunicación de masas y en la producción masiva de imágenes, se puede conectar fácilmente con la teoría de los simulacros y la hiperrealidad de Baudrillard, de acuerdo con la cual "los signos se intercambian exclusivamente entre ellos, sin interactuar con lo real".[83] Ambas posiciones apuntan a lo mismo: el mundo de los significantes ha desplazado definitivamente al mundo de los significados. Por supuesto, estoy en desacuerdo con tan exagerada conclusión, pero sí es cierto que la creciente proliferación e interacción de significantes e imágenes hace mucho más difícil llegar a significados verdaderos en el mundo contemporáneo.

En América Latina el atractivo del discurso postmodernista parece mayor en la medida que se encuentra y establece una alianza con concepciones esencialistas de identidad cultu-

ral que rechazan o desprecian la modernidad ilustrada por ser "ajena" al ser íntimo nacional. Se produce así una poderosa alianza antimoderna entre postmodernistas y premodernistas, que Habermas también teme se esté expandiendo en círculos europeos de cultura alternativa.[84] Pero, por supuesto, la importancia cultural del premodernismo es mucho más grande en América Latina que en Europa, lo que da al antimodernismo una mayor presencia cultural en estas tierras. Por otro lado, pienso, siguiendo a Habermas y Wagner, que es inútil ocultar los numerosos problemas, extravagancias y aporías de la modernidad. Aquellos que esperaban de la modernidad no sólo control de la naturaleza, sino también progreso moral, justicia y felicidad, han visto su optimismo destrozado por las experiencias del siglo veinte.[85] Es también cierto que el proyecto de la modernidad ha sido afectado desde el comienzo por la ambigüedad entre la afirmación de una autonomía individual ilimitada y el reconocimiento de la necesidad de velar por fines colectivos.[86]

Pero reconocer los límites y problemas de la modernidad no tiene por qué llevar al abandono del proyecto todavía incompleto, sino más bien ayudar a redirigirlo y reorientarlo. En este sentido, la distinción de Habermas entre una racionalidad instrumental y una racionalidad comunicativa parece permitir una lectura más compleja de las dificultades y potencialidades de la modernidad. Ambos tipos de racionalidad están envueltos en el proceso moderno de racionalización, pero la razón comunicativa se ha desarrollado relativamente menos. Para Habermas, "el potencial comunicativo de la razón ha sido simultáneamente desarrollado y distorsionado en el curso de la modernización capitalista".[87] Por un lado la modernidad ha promovido una expansión de la comunicación libre de dominación (por ejemplo, sin tutela eclesiástica), pero por otro ha permitido que la razón instrumental invada y colonice esferas o mundos de vida que deberían estar sujetos a la razón comunicativa[88] (por ejemplo, la mercantilización del arte). No se trata, entonces, de abandonar el proyecto inconcluso de la modernidad, sino de reorientarlo en el senti-

do de expandir el campo de la razón comunicativa, sin perjuicio de mantener el campo propio de acción de la racionalidad instrumental que toda sociedad requiere para satisfacer sus necesidades materiales.

La teoría de Habermas puede tener muchos problemas, pero al menos no simplifica el problema de la modernidad. Asume las dificultades y crisis de la modernidad, pero no las explica en términos del fin de la modernidad. Como ya se dijo, estas dificultades son fruto de la radicalización de las tensiones inherentes en la modernidad más que resultado del surgimiento de una etapa cualitativamente distinta. En términos de Wagner, podría decirse que se trata del progresivo proceso de ajuste entre el imaginario moderno y las prácticas sociales que buscan adaptarse a él o fracasan en su intento. De allí que todavía sea necesario aprender a comprender, con el equilibrio sugerido por Charles Taylor, "la combinación única de grandeza y peligro, de *grandeur et misère*, que caracteriza a la edad moderna. Ver toda la complejidad y riqueza de la identidad moderna es ver, primero, lo mucho que estamos atrapados en ella a pesar de todos nuestros esfuerzos por repudiarla, y segundo, cuán superficiales y parciales son los juicios unilaterales que frecuentemente repetimos acerca de ella".[89]

En la posición filosófica postmodernista hay exageraciones que llevan no sólo al relativismo total y a la pasividad política, sino también, paradójicamente, a un esencialismo cultural. El énfasis exagerado en la diferencia y en la pluralidad de discursos inconmensurables termina fácilmente esencializando cada cultura en un mundo cerrado que se cree totalmente "puro" y distinto de otros, perdiéndose así toda base común de humanidad. Hay que rechazar también el relativismo y la desconfianza en la razón. Primero, porque son inherentemente contradictorios: se duda de la verdad, pero se presupone la validez propia; se ataca a la razón pero con argumentos elaborados por ella misma. Segundo, porque desalientan la acción política que podría resolver los grandes problemas sociales. Si el mundo es caótico y carece de significado y orientación, si los sujetos están descentrados y no saben cómo actuar con sentido en un mundo que no entienden, entonces toda acción política de transformación pierde su base real. En este sentido, no es difícil ver que existe una relación entre la posición postmodernista, que hace del caos y de la fragmentación el estado normal de la sociedad, y la ceguera del mercado libre. La nueva hiperrealidad caótica postmoderna es, en el fondo, resultado de las fuerzas del mercado operando sin trabas.

A lo que apunto es que existe una doble cara del mercado, y que en la modernidad tardía la cara más irracional ha pasado a tener mayor importancia. En efecto, desde el punto de vista de los participantes individuales, el mercado opera tal como Marx había señalado, es decir por medio de los valores de libertad, igualdad, propiedad y autointerés. Sin embargo, desde el punto de vista de la sociedad total, cuando el mercado se deja a su solo arbitrio, produce resultados irracionales. Por eso, en la medida que la salida a la crisis de la modernidad se busque en la sola acción irrestricta del mercado, se van a impulsar también los sentimientos de indeterminación y pérdida del sentido de la totalidad. Las fuerzas del mercado, dejadas en total libertad, tienden a producir un cambio caótico, sin control. Esto conduce fácilmente a la sensación de que, siendo intocable el mercado, no es posible creer en un futuro mejor ni vale la pena tratar de intervenir políticamente para solucionar grandes problemas sociales. De allí las conductas de repliegue personal.

En tiempos de profundas y crecientes crisis económicas, en los cuales no es fácil ocultar la irracionalidad del mercado en el mundo capitalista, ninguna otra forma ideológica parece mejor dotada que el postmodernismo para hacer de esa irracionalidad algo natural e inevitable. El discurso postmoderno no actúa como la vieja ideología liberal, diciéndole a la gente que en el mercado hay libertad, igualdad y propiedad para todos. Más bien le dice a la gente que hay caos en la realidad (escondiendo cuidadosamente el hecho de que ese caos es producido por las mismas fuerzas del mercado) y dis-

locación a nivel personal, y que nada se puede hacer frente a esto. Por eso es posible sostener que el postmodernismo se ha transformado en la lógica filosófica del neoliberalismo, así como el neoliberalismo se ha convertido en la lógica económica de la modernidad tardía.

NOTAS

1. Véase G. Bonfil Batalla, "El Patrimonio Cultural de México, un Laberinto de Significados" *Folklore Americano,* Nº 47, (enero-junio 1989) pp. 125-145. En este artículo Bonfil Batalla presenta un excelente análisis del caso mexicano.
2. Véase A. Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge, Polity Press, 1984), pp. 374-375.
3. J. J. Brunner afirma que "las identidades colectivas pertenecen a esa clase de objetos que son creados por la manera como la gente habla de ellos". Véase *Cartografías de la Modernidad* (Santiago, Dolmen, 1994), p. 191. Esto es básicamente cierto, pero insuficiente, en la medida que no distingue entre la esferas pública y privada, entre la manera discursiva y la manera práctica de hablar.
4. Véase R. Johnson, "Towards a Cultural Theory of the Nation, A British-Dutch Dialogue", en A. Galema et al., *Images of the Nation* (Amsterdam, Rodopi, 1993), pp. 194-204.
5. C. Cousiño, "Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena", *Lateinamerika Studien* , Nº 19, 1985.
6. R. Johnson, "Towards a Cultural Theory of the Nation", pp. 191-194.
7. Ibíd., p. 192.
8. El posestructuralismo deriva de y es una reacción contra los análisis althusserianos del sujeto y la ideología. No es sorprendente, por lo tanto, que sus representantes hayan sido discípulos de Althusser en sus comienzos, Michel Foucault en Francia, Paul Hirst, Barry Hindess, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en Inglaterra.
9. Sobre la relación entre narrativa e identidad en esta perspectiva véase Margaret R. Somers, "The narrative constitution of identity, a relational and network approach", *Theory and Society*, vol. 23, 1994, pp. 605-649, "todos nosotros llegamos a *ser* lo que *somos*... al ser situados o situarnos nosotros mismos en narrativas sociales que raramente son nuestra propia obra". (p. 606).
10. Véase sobre esto R. Johnson, "Towards a Cultural Theory of the Nation", pp. 180-183.
11. J. B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Cambridge, Polity Press, 1990), p. 105.

12. R. Johnson, "Towards a Cultural Theory of the Nation", p. 183.
13. S. Hall, "Cultural Identity and Diaspora", en J. Rutherford, Eds., *Identity, Community, Culture, Difference* (Londres, Lawrence & Wishart, 1990), p. 223.
14. R. Johnson, "Towards a Cultural Theory of the Nation", p. 190.
15. N. García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad* (México, Grijalbo 1989) p. 154.
16. Ibíd., p. 150.
17. Ibíd., p. 158.
18. S. Hall, "Cultural Identity and Diaspora", p. 225.
19. Véase sobre esto R. Colls and P. Dodd, ed., *Englishness, Politics and Culture 1880-1920* (Londres, Croom Helm, 1986), prefacio.
20. J. Habermas, "The Limits of Neo-Historicism", entrevista con J. M. Ferry en J. Habermas, *Autonomy and Solidarity* (Londres, Verso, 1992), p. 243.
21. J. Habermas, "Historical Consciousness and Post-Traditional Identity: The Federal Republic's Orientation to the West", en J. Habermas, *The New Conservatism* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1989), p. 263.
22. J. Habermas, "Historical Consciousness and Post-Traditional Identity", pp. 253-257.
23. J. Habermas, "The Limits of Neo-Historicism", p. 240.
24. Ibíd.
25. E. Tugendhat, "Identidad: Personal, Nacional y Universal", en *Justicia y Derechos Humanos* (Barcelona, Publicacions Universitat de Barcelona, 1992), p. 37.
26. Ibíd., p. 57.
27. J. Habermas, "The Limits of Neo-Historicism", p. 239.
28. Véase J. Habermas, "The Second Life Fiction of the Federal Republic: We Have Become 'Normal' Again", *New Left Review* Nº 197, (enero-febrero, 1993), p. 58.
29. Ibíd., p. 64.
30. Una posición abierta de este tipo puede verse en al análisis de la identidad mexicana realizado por Héctor Aguilar Camín, "La invención de México: Notas sobre nacionalismo e identidad nacional", *Estudios Públicos*, Nº 55 (invierno 1994), pp. 5-29.
31. Véase sobre esto G. Germani, *Política y Sociedad en una Epoca de Transición* (Buenos Aires, Editorial Paidos, 1965).
32. J. J. Brunner, *Cartografías de la Modernidad*, p. 167.
33. Ibíd., p. 172.
34. O. Paz, *El Ogro Filantrópico* (México, Joaquín Hortiz, 1979), p. 44.
35. Carlos Fuentes, *Valiente Mundo Nuevo: Epica, Utopía y Mito en la Novela Hispanoamericana* (Madrid, Narrativa Mondadori, 1990), pp. 12-13.
36. Ibíd., p. 18.
37. R. Morse, *El Espejo de Próspero, un Estudio de la Dialéctica del Nuevo Mundo* (México, Siglo XXI, 1982), p. 178. De acuerdo con Morse,

"la literatura es lo que ilustra mejor el hecho que Iberoamérica, incluso su sector más moderno o burgués, no es del todo presa del 'desencanto' occidental", p. 179.

38. Ibíd., p. 168.
39. Ibíd., p. 218.
40. Ibíd., p. 200.
41. Carlos Fuentes, *Valiente Mundo Nuevo*, p. 14.
42. O. Paz, *El Ogro Filantrópico*, pp. 63-64.
43. E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress: Latin America in the Nineteenth Century* (Berkeley, University of California Press, 1980), p. 150.
44. Ibíd., p. 153.
45. Me refiero a la tendencia económica representada por Aníbal Pinto, Osvaldo Sunkel, Celso Furtado en América Latina y Dudley Seers en Inglaterra, que distingue entre desarrollo y crecimiento económico. Véase sobre esto J. Larraín, *Theories of Development: Capitalism, Colonialism and Dependency* (Cambridge, Polity Press, 1989), pp. 147-153.
46. E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress*, p. 141.
47. Ibíd., p. 146.
48. Ibíd., pp. 76-77.
49. Ibíd., p. 151.
50. C. Véliz, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America* (Berkeley, University of California Press, 1994), p. 180.
51. Ibíd., p. 198.
52. Ibíd., p. 219.
53. M. Nash, "Introduction, Approaches to the Study of Economic Growth", *Journal of Social Issues*, vol. 29, Nº 1 (enero de 1963), p. 5.
54. G. Germani, *Política y Sociedad en una Epoca de Transición*, p. 104.
55. A. Touraine, *Crítica de la Modernidad* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994), p. 201.
56. J. J. Brunner, *Cartografías de la Modernidad*, p. 173.
57. E. Bradford Burns, *The Poverty of Progress*, pp. 145 y 72. Véase también nota 38 del capítulo 1 y nota 15 del capítulo 5 de este libro. Burns podría argumentar en contra que la contradicción es aparente dado que él distingue entre hacendados exportadores y capitalistas y los que no lo son. Sin embargo, el problema continúa sin resolverse, porque Burns está hablando de una misma clase con intereses similares y es muy difícil explicar por qué algunos hacendados serían modernizadores y otros antimodernizadores. La verdad es que todos deseaban exportar y abrirse al mundo capitalista si podían, y, al mismo tiempo, mantener las estructuras de opresión no capitalista dentro de sus haciendas.
58. Ibíd., p. 144. Cristián Parker se ha referido también a una "modernización periférica" en América Latina. Véase su libro *Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista* (Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993), capítulo 3.

59. N. García Canclini, *Culturas Híbridas*, p. 146.
60. C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, pp. 73-96.
61. Sobre esto véase C. Marín, "A peripheral modernity: the Latin American case", (Birmingham, University of Birmingham) mimeografiado, p. 16.
62. C. Cousiño, *Razón y Ofrenda, Ensayo en torno a los límites y perspectivas de la sociología en América Latina* (Santiago, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1990), p. 109.
63. C. Parker, *Otra Lógica en América Latina*, p. 241.
64. Ibíd., p. 354.
65. J. A. Maravall, *La Cultura del Barroco* (Barcelona, Ariel, 1975), pp. 77, 192 y 288.
66. C. Véliz, *The New World of the Gothic Fox*, p. 71.
67. Sorprende por lo tanto como contradictoria la idea de Véliz de que el barroco es un fenómeno moderno y que "la España barroca era ya la vanguardia de las monarquías modernas y respondió a los nuevos problemas de disrupción económica y social de una manera moderna..". Ibíd., p. 210. Sólo se puede aceptar que la cultura barroca surgió dentro de la época moderna como una respuesta conservadora contra sus efectos, pero que no comparte para nada las características esenciales del proyecto de la modernidad.
68. P. Wagner, *A Sociology of Modernity, Liberty and Discipline* (Londres, Routledge, 1994), p. 4.
69. Ibíd., p. 24.
70. El carácter antimoderno de la contrarreforma es también reconocido por N. García Canclini, *Culturas Híbridas*, p. 65.
71. C. Cousiño y E. Valenzuela, *Politización y Monetarización en América Latina* (Santiago, Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 1994).
72. Ibíd., p. 17.
73. Ibíd., p. 139.
74. Es decir, la vuelta a una forma de sociabilidad premoderna que se encontraría en el ámbito de experiencias como el amor, la familia, la religión, la amistad y la comensalidad. Véase C. Cousiño y E. Valenzuela, *Politización y Monetarización en América Latina*, op. cit., p. 13.
75. Aludo aquí a la así llamada "segunda crisis de la modernidad" mencionada por P. Wagner, *A Sociology of Modernity*, parte IV y brevemente analizada en el capítulo 1.
76. S. Hall, D. Held and T. McGrew, *Modernity and its Futures* (Cambridge, Polity Press and Open University, 1992), p. 3.
77. M. Foucault, *Discipline and Punish* (Harmondsworth, Penguin, 1977), p. 25.
78. J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2 (Cambridge, Polity Press, 1989), p. 304; véase también el vol. 1 (Londres, Heinemann, 1984), p. 240.
79. A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge, Polity Press, 1990), pp. 51-52.

80. Es así como Harvey entiende a la postmodernidad no sólo como una nueva filosofía o corriente de pensamiento, sino también como una nueva estructura o modo de sentir, como una manera especial de experimentar, interpretar y estar en el mundo. Véase D. Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford, Basil Blackwell, 1989), p. 53.
81. G. Vattimo, *La Sociedad Transparente* (Barcelona, Paidos, 1990), p. 81.
82. Ibíd., p. 84.
83. J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, en Selected Writings, M. Poster (ed.), (Cambridge, Polity Press, 1988), p. 125.
84. J. Habermas, "Modernity, an Incomplete Project" en T. Docherty (ed), *Postmodernism, a reader* (Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, 1993), p. 108.
85. Ibíd., p. 103.
86. P. Wagner, *A Sociology of Modernity*, pp. 14-15.
87. J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1987), p. 315.
88. Véase sobre esto J. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, p. 304; véase también vol. 1, p. 240.
89. Charles Taylor, *Sources of the Self, the Making of the Modern Identity* (Cambridge Mass., Harvard University Press, 1989), p. x.

INDICE TEMATICO

A

aculturación, 231, 232
Adán, 154
Adorno, Theodor, 32, 56, 58
Africa, 92, 139, 140, 145
agente,
  de cambio, 42
  de dominación, 59
  del progreso, 42
Aguirre Beltrán, Gonzalo, 152
Alberdi, J. B., 147, 148, 149, 150, 186, 200
Alemania, 27, 220, 221, 223, 242
  reunificación de, 222
alienación, 187, 188, 217
  cultural, 186, 229
alma,
  colectiva, 159, 160
  nacional, 161
Althusser, 104
América, 77, 92, 131, 132, 134, 135, 140, 144, 148, 150, 154, 157, 173, 177
  Central, 207
  del Norte, 225
  del Sur, 225
  descubrimiento de, 153
América Latina, 11, 12, 14-16, 27, 34, 37, 38, 65, 67, 127, 128, 130, 141, 146-151, 154, 157, 159, 161, 162, 167-170, 172, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 183-189, 192, 194, 196-202, 209, 218, 223-229, 231-236, 240-242, 245-247
  (*Ver también* Latinoamérica, Hispanoamérica, Sudamérica, Iberoamérica)
antropología,
  prometeica, 190 (*ver también* Parker)
  vitalista, 182, 191 (*ver también* Parker)
apariencias, 45
apartheid cultural, 81
Argelia, 65
Argentina, 93, 148, 150, 170, 207
Arguedas, Alcides, 156
Arquíloco, 196
  erizo de, 196
arquitectura, 18
arte, 18, 20, 21, 39, 69, 81, 82, 208
  barroco, 197
  gráficas y visuales, 30
Asia, 65, 92
autenticidad, 224, 225
  de las tradiciones religiosas populares, 180
autoconciencia, 19, 20, 93, 95, 97
  europeas, 233
autodeterminación cultural, 80
autoimagen, 101, 102
autointerés, 249
autoritarismo, 62
  político, 144
aztecas, 132, 133, 140, 185

B

Bacon, Francis, 20
barbarie, 147
Baring, Arnulf, 223
barroco, 172, 184, 196, 229
  español, 230
Bataille, G., 185

Baudrillard, Jean, 105, 246
Bauman, Zygmunt, 19
Bengoa, José, 142
Berkeley, 135
Berlin, Isaiah, 80, 81, 196
Berman, Marshall, 20, 23
Bifani, Patricia, 201
Blanco Fombona, Rufino, 150, 157
Bolívar, Simón, 67
Bolivia, 140, 142, 156, 207
Bracken, H. M., 70, 73
Brasil, 63, 140, 170, 207
Brunner, José Joaquín, 224, 225, 233
Bruselas, 243
Buffon, G. L., 73-77, 154
Bunge, Carlos Octavio, 147, 149
burguesía, 18, 27, 28, 32, 68, 89, 152
  modernizante, 23
  revolucionaria, 17
Burns, Bradford E., 174, 175, 185, 217, 224, 228, 229, 233-235
burocracias, 19

C

caciques, 142
California, 65, 135
cambio social, 22, 243
Cambodia, 243
campesinos, 37, 43, 188, 224, 233
Canadá, 27
Caonao, 136
capital, 45-47
capitalismo, 17-19, 23, 27, 32, 42, 46-48, 50, 90, 92, 108, 139, 169, 185, 225
  colonial, 65
  desorganizado, 33
  europeo, 64
  industrial, 231
  mundial, 51, 55
  nacional, 227
  norteamericano, 66
  occidental, 50
carácter,
  guerrero, 211
    del chileno, 182, 188
  latinoamericano, 150, 155
  tributario del trabajo, 177
Caribe, 139, 140
Cassirer, Ernst, 74-76
Castilla, 134
centro, 94, 195
centro-periferia, 195
Cepal, 167, 224
Chernobil, 29
Chile, 30, 34, 93, 135, 140, 158, 170, 207, 240, 241
China, 62, 64
ciencia, 13, 18, 20-22, 24, 40-42, 44, 55, 56, 58, 59, 69, 71, 89, 150, 181, 191, 192, 236, 238
  de las ideas, 40
  empírica, 75
  política, 169
  positiva, 244
  experimentales, 144
  naturales, 14, 26, 68, 73, 74, 144
  sociales, 26, 169, 245
civilización, 147
  cristiana occidental, 169
  indígenas, 134, 152, 162
    precolombinas, 153, 158
clase, 93
  análisis de, 65
  capitalista, 148
  dominada, 45, 49, 193
  dominante, 45, 178, 193, 209
    aristocracias terratenientes, 168
    oligárquica y aristocrática, 146
    latinoamericana, 145
  formación de, 21, 234
  hegemónica, 218
  medias, 130, 228
  obrera, 31, 32, 130, 184, 214
    inglesa, 61
  opresión de, 47
  peligrosas, 31 (*ver también* Wagner)
  populares, 131, 146, 234
  terrateniente, 233
  trabajadoras, 38, 91, 92
Colls, R., 219
Colón, Cristóbal, 131, 132
colonialismo, 50, 61, 62, 65, 66, 68, 79, 213
  español, 62
colonización, 11, 93, 128, 130, 132, 138, 144, 147, 197, 201
  de América Latina, 127, 139
comercio,
  de esclavos, 50, 79, 83
  internacional, 28
  libre, 43, 146
common law, 198
Compañía de Jesús, 197
compañías transnacionales, 28, 242
Comte, Augusto, 26, 145
comuna de París, 56
comunicación, 39, 100, 137, 138
  circuitos específicos de, 105
comunidad,
  andinas antiguas, 175
  europea, 243
  indígenas, 127, 152, 173, 174, 176
  nacional, 217
comunismo, 27
conciencia,
  absoluta, 97
  discursiva, 208
  histórica, 104
  invertida del mundo, 45
  práctica, 208
Concilio de Trento, 197, 235, 236, 237
conocimiento,
  apropiación reflexiva del, 26
  categorías a priori del, 97
  científico, 178
  sapiencial, 178
  y poder, 243, 245
conquista, 11, 90, 92, 93, 128, 130-132, 134, 135, 138, 141-143, 162, 197
  española, 127, 135
constructivismo, 214-216
  discursivo, 14, 219
  postestructuralista, 14, 214
contracultura, 181
contradicciones, 42, 44-46, 60, 168, 235
  principal, 46, 47
  de clase, 50
  reales, 150
contrarreforma, 132, 197, 198, 225, 229, 236, 237
  barroca, 230
  católica, 235
Cortés, Hernán, 133
Cousiño, Carlos, 34-38, 172, 180, 182, 188, 211, 228, 229, 235, 240-242
crecimiento económico, 33
criminología, 243
criollos, 63, 64, 145, 152, 158
crisis, 15, 22, 23, 33, 93, 129, 130, 185, 192, 236, 242, 245
  capitalistas, 60
  de identidad, 108
  de la cristiandad, 237
  de la independencia, 130, 145
  de la modernidad, 16, 31, 33, 248, 249
  de los años 70, 169
  del régimen fordista, 245
  del sistema capitalista, 56
  del socialismo y del marxismo, 173
  del sujeto, 108
  económicas, 249
  internacionales, 59
  sociales, 55, 56, 162
cristiandad, 131, 132, 144, 235
cristianismo, 141, 143, 181, 182, 189, 190
crítica,
  burguesa, 42
  filosófica, 225
  freudiana, 32
  ideológica, 41, 60
  marxista, 32
  nietzscheana, 32
  weberiana, 32
  historicistas, 55
Cuba, 136, 150
cuestión social, 32
cultura, 30, 35, 36, 77, 78, 81, 83-85, 93, 94, 104, 127, 128, 130, 132, 134, 138-140, 151-154, 159, 160, 208, 215, 218, 231, 235
  anglosajona, 230
  barroca, 235, 236, 237, 238
  de masas, 20, 29, 30
  del texto, 178
  erudita, 14
  escrita, 176, 178, 223
  española, 129, 130, 132, 144, 160, 161, 176
  folk, 228
  francesa, 80
  hispánica, 128, 157, 159, 160
  hispanoamericana, 160
  ibérica, 131, 228
  india, 152, 153
  latinoamericana, 38, 129, 153, 155, 180, 187
  mestiza, 172
  nacional, 152, 153, 207

oral, 133, 178
popular, 175, 181, 189, 228, 233
latinoamericana, 182
racionalista, 162
secular y de masas, 21, 234
universal de masas, 29
culturas, 67, 79, 85, 89, 93, 177, 229
étnicas, 207
indígenas, 128, 129, 132, 133, 144, 160, 177, 228
indoamericanas, 161
locales, 212
nativas, 127, 133, 158
orales, 140
prehispánicas, 142
seudo, 161

D

Darío, Rubén, 150
Darwin, Charles, 75
De Pauw, Cornelio, 76, 77
De Imaz, José Luis, 153
De la Cruz, Sor Juana Inés, 227
De la Riva Agüero, José, 157
De San Miguel, Jerónimo, 135
De Tracy, Desttut, 42
Declaración Universal de los Derechos del Hombre, 146
Degregori, D. I., 153
democracia, 20, 31, 84, 174, 220, 225, 226
inorgánica, 233
liberal, 161
política, 236
dependencia, 168, 169, 174, 213, 228, 229
depresión económica, 150, 244
Derrida, Jacques, 195
desarrollo, 22, 23, 42, 61, 65, 90, 168, 169, 199, 228, 230, 232
modelos de, 185
económico, 43, 167, 168
nacional, 168
social, 245
desarticulación (desencajamiento) mecanismos de, 25 (*Ver también* Giddens)
Descartes, René, 20, 72, 73, 95, 96, 103
descentramiento,
del sí mismo, 193
del sujeto, 105, 194
desconstrucción, 170
desencantamiento, 18, 226
desperdicio ritual, 185
determinismo, 154
dialéctica del amo y del esclavo, 176
dictadura, 240
militar, 168, 170, 241
diferencias,
absolutas, 233
culturales, 13, 16, 30, 31, 56, 57, 60, 78, 79, 81, 83, 85, 90, 91, 143, 144, 176, 194-196, 217, 231, 232, 244,
de clase, 192
énfasis en las, 172, 248
étnicas, 31
nacionales, 16
raciales, 79
reducción de la, 61
respeto a las, 221
sobrevaloración de las, 81
dinero, 39, 239, 240
Dios, 21, 44, 95, 134, 143, 144, 197
discontinuidades, 60, 81, 183, 197
culturales, 186
históricas, 13, 21, 20, 27, 56, 90
discurso, 105, 214, 216
de la modernidad, 22, 24, 31, 32, 91, 238
identitario, 215
ilustrado, 20
latinoamericano, 184
logocéntrico, 191
postmoderno, 183, 193, 194, 246, 249
pluralidad de, 246
público, 94, 220
de identidad, 14, 209
situación ideal de, 137
totalizantes, 184
diversidad cultural, 79, 207, 210
división internacional del trabajo, 29
Dodd, P., 219
dominación, 37, 49, 58, 80, 135, 177, 192
colonial, 49
británica, 139
de clase, 47, 48, 49

del autointerés, 70
española, 178
estrategias de, 233
inglesa, 62
oligárquica, 130, 150
racial, 49
entre sexos, 49
dualismo cartesiano, 95
Durkheim, Emil, 17, 18

E

ecología, 173
economía, 14, 169
burguesa, 24
capitalista, 21, 32, 234
de consumo de masas, 33
de empleo pleno, 32
de libre mercado, 169
política clásica, 41, 43, 64, 65, 68
economistas políticos clásicos, 62, 64, 67, 68, 149
ecosistema, 174
Edad Media, 21, 94, 149
Edad Moderna, 19, 55, 108, 248
educación, 32, 40, 58, 69, 84, 89, 149, 150
científica, 149
expansión de la, 167
laica, 40
pública, 148
secularizada, 21
ejército, 182, 183, 188, 211
Elliott, A., 104
emancipación, 42, 44, 68, 246
de la humanidad, 40
del proletariado, 66
universal, 183
empirismo, 69, 70, 72, 150
encomienda, 139, 140, 141, 145, 177
Engels, Federico, 27, 44, 50, 64-68, 108, 149
época,
colonial, 135
postmoderna, 13, 194
erizo barroco, 198, 199 (*Ver también* Véliz)
esclavitud, 69, 70, 73, 82, 135, 144, 146
de los negros, 71, 76, 141
eliminación de, 145
esclavos,
de familia, 140, 141
de plantación, 140
negros, 69, 82, 83, 140, 141, 145
esencia, 94, 127, 186, 217, 233
cultural, 57, 160, 199, 200
fija, 107, 189, 194
humana, 98
inconmensurable, 60
individual, 102
latinoamericana, 170, 187
esencialismo, 14, 81, 85, 128, 161, 162, 167, 171, 181, 185, 187, 189, 190, 191, 196, 199, 202, 214, 217
cultural, 248
marxista, 214
patrimonialista, 217
religioso, 199
esfera pública, 208, 209, 210, 215
España, 127, 128, 132, 139, 144, 157, 158, 160, 177, 178, 197, 225
estado de bienestar, 32, 33
Estados Unidos, 11, 16, 27, 30, 50, 65, 66, 149, 150, 151, 169, 198
de Sudamérica, 149
estereotipos, 75, 156
estética, 81
estratificación, 145
estructura,
discursiva, 105
global de dominación, 201
inconscientes, 104
oligárquicas, 162
estructuralismo, 104, 105, 108, 230
ethos, 176, 191
cultural, 180
latinoamericano, 178, 227
de matriz religiosa, 228
ética, 83
protestante, 179
etnia, 93
etnocentrismo, 67, 85
etnología, 105
eurocentrismo, 68
Europa, 12, 16, 20, 38, 67, 69, 73, 75, 89, 90, 132, 134, 145-147, 149, 154, 157, 168, 178, 193, 223, 225, 232, 234, 245, 247
del Este, 27
Occidental, 11, 68, 89

evangelización, 139
ritual, 142
experiencia cultural,
europea, 162
latinoamericana, 172
explotación, 42
Eyzaguirre, Jaime, 158-161

F

falacia del internalismo, 215
fatalismo, 154
federalismo norteamericano, 159
Felipe II, 143
feudalismo, 40, 42, 43
Feuerbach, Ludwig, 98
filosofía, 14, 50, 73, 81, 95, 181
alemana, 51
de la historia, 64
escolástica, 144
moderna, 72
perenne, 197
ilustradas, 68
filósofos,
alemanes, 44
ilustrados, 21
formas,
de acción comunicativa, 239
de comunicación, 93
ideológicas, 41
formas culturales, 142
españolas, 142
indígenas, 138, 142
Foucault, Michel, 31, 58, 105, 106, 156, 195, 243
Francia, 51
Frank, Waldo, 153
Freud, Sigmund, 104, 105
Fuentes, Carlos, 224, 225, 226
fuerza de trabajo, 47
fuerzas productivas, 17, 23, 42

G

Galeano, Eduardo, 173
gamonal, 152
García Canclini, Néstor, 22, 146, 167, 217, 218, 234
gauchos, 155
género, 93, 184
genocidio, 135, 243
Gerbi, Antonio, 63, 154
Germani, Gino, 232
Gerth, Hans, 101
Gibbs, H. A. R., 84
Giddens, Anthony, 24, 26, 29, 34, 208, 244
Gil Fortoul, J., 147, 149
Ginés de Sepúlveda, Juan, 143
globalización, 12, 16, 27-31, 50, 89, 94, 108-111, 114, 116-118, 120, 121, 231, 242-244
de la cultura, 30
industrial y tecnológica, 29
golpes militares, 131, 170
González Prada, Manuel, 152, 158
gótico, 196, 197
Gran Bretaña, 62, 93
guerra, 29, 38, 80, 130, 130, 133, 134, 140, 143, 171, 183, 188, 198
civil norteamericana, 71
de Vietnam, 243
civil, 65
de la independencia, 145, 157
del siglo XIX, 182
mundiales, 243
primera, 32, 130
segunda, 56, 167
Guyana, 140

H

Habermas, Jürgen, 20, 39, 58, 67, 137, 138, 220-223, 239-241, 244, 247, 248
hacienda, 37, 139, 146, 182, 188, 211
Hall, Stuart, 106, 107, 216, 218
Hamann, J. G., 81
Harvey, David, 184
Hegel, G. W. F., 20, 24, 51, 63, 64, 67, 68, 77, 81, 97, 98, 149, 159, 176
Herder, J. G., 78, 79, 80, 81
hermenéutica, 78
heterogeneidad, 244
de los procesos de modernización, 235
hibridismo, 14, 127, 152, 156, 200, 217, 234

hiperrealidad, 246, 249
hispanismo, 157, 158, 161, 171, 178
Hispanoamérica, 161, 225
historia, 13, 57, 61, 64, 78, 79, 81, 89, 90, 94, 98, 127, 149, 151, 170, 183, 187, 217, 244
concepción fatalista de la, 133
concepción teleológica de la, 245
de la filosofía moderna, 107
interpretación de la, 19
nacional, 220, 221
universal, 64
historicismo, 13, 78, 81, 85, 104
alemán, 51
homosexualidad, 132
Horkheimer, Max, 32, 56, 58, 70-72
humanidad, 246
base común de, 248
humanismo, 104
Hume, David, 69, 71-73, 102, 103, 106, 107

I

Iberoamérica, 158, 159
Idea, 97
idealismo alemán, 51
ideas,
ilustradas, 146
liberales, 31
modernas, 13, 31
neoliberales, 173
tradicionales, 42
identidad, 11, 12, 14, 15, 79, 85, 89, 93-97, 100-103, 105, 107, 108, 127-131, 144, 156-158, 162, 170, 176, 179, 183, 196, 198, 201, 202, 207, 211, 217, 221, 222, 246
alemana, 220, 222
barroca, 199
chilena, 188, 209
coherente, 194
colectiva, 79, 199
como proyecto, 220
concepción constructivista de la, 214
concepción esencialista de la, 161, 194, 216, 246
concepción histórico-estructural de la, 14, 218
constitución discursiva de la, 209, 210
construcción de, 14, 15, 183, 209, 210, 213, 220
contradictorias, 194
cultural, 11, 12, 14, 57, 60, 89, 91-94, 114, 115, 118, 122, 129, 130, 170, 179, 180, 186-188, 190, 194, 209, 215, 216, 218, 219, 224, 225, 230, 232
barroca, 199
europea, 92
latinoamericana, 93, 128, 129, 153, 156, 176, 180, 186, 227
nacional, 214
de sustrato religioso, 235
del erizo barroco, 199
descentrada, 108
en América Latina, 16, 169
europea, 222
fija, 106, 107
iberoamericana, 158
individuales, 101
inglesa, 93
inglesa-norteamericana, 199
latinoamericana, 12, 14, 15, 38, 127, 128, 129, 151, 162, 167, 170, 176, 177, 181, 184, 187, 188, 190, 198-201, 224, 228-230, 235
moderna, 248
nacional, 15, 16, 89, 114, 115, 117, 118, 122, 182, 207-216, 222
chilena, 182, 183, 211
personal, 89, 93-96, 103, 106, 111, 113-115, 222
profunda, 201
quiebra de la, 107
racional, 184
verdadera, 171, 178, 187, 200, 202, 213, 227, 233
versiones públicas de, 15, 208, 209, 210, 212, 215
versiones privadas de, 208
versiones populares de, 213
ideología, 12, 39, 40-50, 56, 59, 60, 61, 89, 90, 94, 104, 106, 114, 176
capitalista, 47
concepto crítico de, 48
crítica de la, 90
liberal, 146, 249

Iglesia, 138, 141, 144, 145, 180
Católica, 139, 144, 197
igualdad, 37, 46, 47, 71, 85, 143, 144, 249
Ilustración, 20, 26, 39, 40, 55, 56, 68, 70, 75, 77, 89, 130, 145, 148, 178, 180, 183, 186, 225, 227, 237, 239, 241
francesa, 41, 81, 129, 145
imágenes, 244
electrónicas, 16, 29
paternas, 156
imaginario,
moderno, 238, 248
popular, 213
imperativos sistémicos, 39
imperialismo, 168
norteamericano, 157
imperio,
azteca, 142
incaico, 142
indígena, 135, 177
inautenticidad, 227
inconsciente, 104
independencia, 129, 145, 157, 158, 160, 162, 178, 187, 188, 198, 207, 226
indeterminación, 244
India, 62, 65, 90, 139
indigenismo, 152, 153, 157, 161, 171, 173, 178
indigenistas, 158, 162, 185
indios, 79, 83, 131-135, 140, 141, 142, 143, 144, 151-154, 155, 176, 177, 201
americanos, 63
conversión forzada de los, 139
expropiación de los, 131
mexicanos, 133
servidumbre de los, 141, 144
sudamericanos, 62, 82
valores culturales de, 161, 176
individualismo, 226, 228
industrialismo, 18, 19, 20
industrialización, 21, 29, 167, 168, 170, 232, 234, 243
de la guerra, 244
sustitutiva, 168
Ingenieros, José, 147, 148, 186
Inglaterra, 30, 51, 68, 90, 145, 198
inmigración, 148
blanca, 148
europea, 148
inmigrantes, 155
europeos, 174
inquilino, 182
inquisición, 144, 197
española, 144
institucionalidad, 35
instituciones,
culturales, 209, 212
esclavistas, 139
modernas, 22, 31, 244
Instituto Nacional Indigenista, 152
integración,
cultural, 170
europea, 221
interaccionistas simbólicos, 107
interioridad, 95
internalización, 100, 156
de la economía, 28
intolerancia, 131, 132
intuición intelectual, 81
invasión española, 133
inversión, 97
de la conciencia, 44
de la realidad, 45, 49
ideológica, 44
mental, 45
real, 44
Irlanda, 65, 66
irracionalidad, 243
del mercado, 249
irracionalismo, 13, 51, 55, 59, 81

J

jacobinismo francés, 159
Jamaica, 69
James, William, 98
jaula de hierro, 43, 58 (*Ver también* Weber)
Jerusalén, 131
Johnson, Richard, 211, 215
juegos electrónicos, 30
justicia, 247
justificaciones ideológicas, 131

K

Kant, Emmanuel, 77, 96, 97, 98
Keyserling, Conde de, 153, 154

L

Lacan, Jacques, 104
Laclau, Ernesto, 105
Langón, Mauricio, 201
Las Casas, Bartolomé de, 82, 83, 136, 139, 143
latifundio, 146, 227
legado cultural, 149
europeo, 151
hispánico, 151
indoibérico, 147, 200
Leibniz, G., 96, 100
lenguaje, 79, 100, 180, 217, 239
esencialista, 189
Levi-Strauss, Claude, 104, 191, 192
liberación, 246
liberalismo, 129, 145, 146, 227
británico, 145
europeo, 43
libertad 24, 31, 43, 46, 47, 58, 70, 71, 80, 130, 159, 173, 249
de comercio, 145
de los mercados, 43
educacional y religiosa, 145
subjetiva, 24
libre comercio, 42
Lima, 152
lingüística, 105
saussuriana, 104
Lira, Osvaldo, 158, 160, 161
liturgia católica, 141
Locke, John, 69, 71-73, 95, 96, 100
lógica ilustrada, 192
logocentrismo, 138, 172
Londres, 99
Lorencez (general de Napoleón III), 67
lucha de clases, 192
burguesa, 39
nacional, 51
Lukacs, Georg, 55, 81
Lumbreras, Luis Guillermo, 173
Lyotard, François, 105, 106

M

machismo, 155
macondismo, 224, 225
magia, 191
Malthus, Thomas, 62
Manifiesto Comunista, 23
mapuches, 140, 142
Maquiavello, Nícolo, 20
Maravall, J. A., 236
Marcuse, Herbert, 32, 58, 61
Mariátegui, J. C., 153
Martí, José, 150
Martínez Estrada, Exequiel, 155
Marx, Karl, 17, 22, 23, 27, 37, 42-51, 61, 64-68, 90, 97-99, 108, 109, 116, 120, 149, 192, 249
marxismo, 42, 43, 90, 104, 168, 169, 193
masas,
campesinas, 229
rurales, 233
materialismo, 97
matriz cultural, 130
anglosajona, 171
barroca, 186
híbrida, 127
hispánica, 157
iberoindígena, 129
indígena, 162
original, 149
religiosa, 142
simbólico-dramática, 186
Mead, George Herbert, 99, 100, 102, 107
mecanismos sistémicos, 35
medicina clínica, 243
medios de comunicación, 16, 21, 29, 130, 208, 209, 212, 234, 245, 246
electrónicos, 30
medios de producción, 23, 42
medios simbólicos, 25
memoria, 95, 96, 100
mercado, 43, 45, 46, 47, 90, 183, 211, 223, 237
autonomía del, 42
autorregulado, 179
capitalista, 200
de capital, 28, 29
doble cara de, 249
fuerzas del, 169, 249
internacional, 139, 146
internos, 168
libre, 24, 42, 168, 240, 241
ceguera del, 249
mundial, 17, 28, 146
nacionales, 28

mercantilismo, 42, 43
Mercer, Kobena, 93
mestizaje, 127, 142, 151, 152, 157, 162, 176, 217
mestizos, 140, 141, 147, 152, 160, 176, 177, 180, 200
metafísica, 41, 42, 70, 95, 97
metanarrativas, 244
mexicanidad, 200, 201
México, 27, 65, 66, 76, 132, 135, 140, 142, 150, 152, 158, 207
Mill, James, 62
Mill, John Stuart, 62
Mills, C. Wright, 101
minorías,
  étnicas, 84, 85, 246
mita, 141
mito, 58, 191, 192
mitología, 41
Moctezuma, 132, 133
modelo cultural, 144, 172
  barroco, 179
  ilustrado europeo, 183
  latinoamericano, 183
  ilustrado, 172, 178, 227
  racional ilustrado, 171, 179
  simbólico-dramático, 171, 179
modernidad, 11-14, 16-27, 29, 31-36, 38, 39, 41-43, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 78, 85, 89-92, 94, 95, 97, 106-108, 110, 113-115, 117, 169, 180, 181, 183, 184, 192, 194-196, 199, 207, 224, 226, 227, 228, 230, 233-239, 242-245, 247, 248
  barroca, 172, 180, 228, 235, 238
  cultural, 20
  crítica a la, 32
  europea, 179, 228
  ilustrada, 34, 41, 172, 180, 233, 235, 238, 247
  liberal, 32
  norteamericana, 228
  occidental, 190, 191, 226
  organizada, 32, 33
  periférica, 16, 234, 235
  primera crisis de la, 32
  proyecto de la, 58, 247
    inconcluso de la, 39, 247
  pseudo, 226, 227, 233
  radicalización de la, 245
  segunda crisis de la, 33, 34
  subdesarrollada, 192
  tardía, 106, 108, 249, 250
  temprana, 91, 92
  transición a la, 168
modernización, 11, 12, 14, 35, 38, 39, 41, 42, 67, 148, 167-171, 179, 185, 192, 193, 224, 225, 227-229, 232, 234, 235, 239, 240, 242
  capitalista, 168
  latinoamericana, 239
modo de producción, 18, 90, 139, 141
  capitalista, 45, 46, 50, 139
  comunitario, 173
  esclavista, 140
  servil, 140
modos de vida cotidianos, 94
monetarización, 240, 242
Montesquieu, 75, 76
moral, 20, 21, 71, 139
  ley, 97
Morandé, Pedro, 34, 38, 176-178, 180, 181, 185-189, 192, 211, 217, 224, 227, 229, 235
Moro, Tomás, 173
Morse, Richard, 224-226
Mouffe, Chantal, 105
movimiento,
  indigenista, 151, 162 (*ver también* indigenismo)
  sindical, 245
  político radical, 167
  social, 245
mujer, 31, 32, 50, 91, 92, 99, 184
  indígena, 156
    violación de la, 177
mulatos, 147
mundo,
  capitalista, 249
  de vida, 39, 138, 239, 240, 244, 247 (*ver también* Habermas)
    colonización del, 138
  desarrollado, 29
  español, 134
  indígena, 134
  invertido, 45
  medieval, 20

N

nacionalismo, 80, 81, 223, 243
naciones, 93

atrasadas, 61, 62, 64, 65
  histórico-universales, 68
  ilustradas, 62
  latinoamericanas, 65, 67, 160, 161
  opresoras, 213
  oprimidas, 213
  salvajes, 62
naciones-estado, 21, 29, 47, 48, 221, 234, 242, 243
  europeas, 92
Napoleón III, 67
Narváez, Pánfilo de, 136
Nash, M., 231
nativos, 63, 76, 140, 155
  africanos, 82
  sudamericanos, 82
naturaleza, 21, 26, 40, 41, 58, 73, 74, 76, 79, 84, 97, 171-173, 217, 247
  americana, 75
  hostil, 74
naturalización, 211
nazismo, 220, 221, 243
negros, 69, 76, 77, 79, 82, 92, 184
neoescolástica, 225
neoindigenismo, 169
neoliberalismo, 11, 43, 250
  crítica del, 173
Newton, Isaac, 74
Nicaragua, 150
Nietzsche, F., 32, 56, 58, 59, 103, 105, 106, 184, 246
Nintendo, 30, 31
nobleza, 40, 92
  feudal, 42
nominalismo, 74
nordomanía, 151
Norteamérica, 139, 148, 168
Nueva España, 227
Nueva York, 27, 242
Nuevo Mundo, 131, 174, 197

O

O'Conor, Charles, 71
Occidente, 18, 58
  moderno, 19
oligarquías,
  agrarias, 43, 146
  feudales, 148
oposición, 210, 211
opresión,
  colonial, 49, 50, 61
  de clase, 47
  racial, 49, 50, 61
  sexual, 49, 50
oralidad, 176
orden,
  feudal, 18
  global, 33
  militar mundial, 29
  religiosas, 145
organizaciones,
  burocráticas, 20
  racionalizadas, 25
  y sistemas burocráticos de administración, 21
orientalismo, 156
Ortega y Gasset, José, 153, 154
otra lógica, 181, 191 (*ver también* Parker)
otredad, 92
otro, 13, 57, 60, 61, 68, 78, 83, 84, 89-93, 96, 97, 99, 100-102, 106, 107, 109-113, 115, 118-121, 128, 130, 137, 138, 144, 151, 183, 184, 191, 195, 196, 246
  aceptación del, 84
  construcción del, 55, 57, 81, 84, 131, 137, 143
  cultural, 56, 193
  descubrimiento del, 194
  europeo, 16
  falta de respeto al, 85
  generalizado, 102, 107
  latinoamericano, 193
  no-europeo, 90, 92
  no-latinoamericano, 15
  norteamericano, 16
  oposición al, 92
  significativo, 101, 102

P

países,
  atrasados, 67
  capitalistas avanzados, 138
  centrales, 231
  desarrollados, 66
  subdesarrollados, 232
Papa, 134
Paraguay, 63
Pareto, Vilfredo, 56, 58

París, 56
Parker, Cristián, 141, 171, 181, 189, 190-192, 234, 236, 237
parlamentarismo británico, 159
particularismo racista, 85
paternalismo, 132, 153
patriarcas,
  hacendados, 233
  terratenientes, 229
patrimonio cultural, 160
patriotismo constitucional, 220, 222
patrón cultural,
  racional-ilustrado, 184, 199
Paz, Octavio, 155, 177, 200, 201, 224-226, 235
pedagogía, 243
pensadores,
  neoliberales, 41
  premodernos, 95
pensamiento,
  económico estructuralista, 228
  esencialista, 78, 202
  historicista, 13
  moderno, 43
  occidental, 172
  racionalista, 130
  sincrético, 181, 191
periferia, 94, 168, 185, 195
  latinoamericana, 194
Perú, 76, 140, 142, 147, 152, 207
Pike, F. B., 157
Pinochet, Augusto, 93
Platón, 95
pluralismo, 79, 83, 84
plusvalía, 46, 47
PNUD, 235
poder, 48, 93, 105, 130
  colonial, 140, 195, 201
  del discurso, 215
  voluntad de, 58
populismo, 153
Portugal, 139
posiciones,
  esencialistas, 14, 215
  filosófica postmodernista, 248, 249
  historicistas, 78
  postestructuralistas, 214
  postmodernas, 194
  totalizantes, 193
positivismo, 145, 146, 148, 149
postestructuralismo, 102, 104, 108, 214
postguerra, 167, 221, 240
postmodernidad, 12, 16, 22, 183, 242, 244, 245
postmodernismo, 14, 16, 32-34, 55, 56, 58, 102, 105, 107, 108, 170, 172, 183, 184, 193-196, 246, 249, 250
prácticas,
  cotidianas, 14
  humanas, 39, 239
  paganas, 143
  sociales, 13, 22, 26, 31, 209, 238, 248
Prado, J., 147, 148, 186
prejuicios, 19, 75, 78, 80, 156
  racistas, 157
  religiosos, 40
premodernismo, 247
presencia, 34, 35, 36, 242
previsión social, 32
principios,
  absolutos, 71
  éticos, 71
  liberales, 32
progreso, 20, 40, 41, 43, 56, 57, 62, 65, 76, 80, 81, 89, 90, 128, 133, 236, 243
  intelectual, 40
  material, 40, 41, 171, 194
  moral, 247
proletariado, 42, 61, 66, 68
  inglés, 66, 68
psicoanálisis, 105
psicología, 84, 169
  social, 101
psiquiatría, 243
pueblos,
  colonizados, 184
  histórico-universales, 64
  no-civilizados, 92
  sin historia, 64, 67, 149
puntos nodales 105, 106

Q

quechuas, 140
Quetzalcóatl, 133
Quijano, Aníbal, 174, 175

R

racionalidad, 19, 84
  basada en la solidaridad, 175
  burocrática, 58
  central en la historia, 246
  científica, 145
  cognoscitivo-instrumental, 138
  comunicativa, 138, 247
  criterios de, 92
  estándares comunes de, 82
  europea, 186
  histórica general, 193
  ilustrada, 181
  instrumental, 58, 170, 179, 181, 182, 184, 191, 238, 247, 248
  objetiva, 20
  subjetiva, 58
  locales, 193, 246
racionalismo, 72, 73, 81, 129, 150
  cartesiano, 190, 191
  europeo, 150
  ilustrado, 172
  instrumental, 175
racionalización, 18, 19, 24, 39, 42, 43, 58, 179, 225, 239, 240, 247
  del mundo de vida, 39
  sistémica, 39, 240
  proceso selectivo de, 39
racismo, 13, 57, 60, 61, 68-72, 81, 83, 84, 144, 145, 159, 191, 222
  europeo, 13
raza, 73, 147, 148, 184
  cósmica, 151, 152
  española, 158
  indígena, 153
  integral, 151
  latina, 151, 157
  mestiza, 151
  sajona, 151, 157
  síntesis, 151
  pura, 152
  europeas, 149
  inferiores, 147, 148
  vigorosas, 148
razón, 13, 19-22, 26, 39, 40-42, 44, 55, 56, 58-61, 67, 68, 70-74, 76, 77, 79, 81, 85, 91, 94, 95, 97, 98, 106, 128, 138, 145, 146, 171, 186, 194, 236, 237, 244
  científica, 144
  concepto objetivo de, 72
  comunicativa, 240, 244, 248
  desconfianza en la, 248
  histórica, 42, 68
  iluminista europea, 180
  instrumental, 24, 32, 40-43, 55, 59, 67, 68, 78, 89, 138, 171, 174, 178, 180, 183, 187, 191, 192, 211, 223, 227, 238-240, 244, 245, 247
  objetiva, 70, 71
  occidental, 183
  subjetiva, 70, 71
recesiones económicas, 244, 245
recursos no renovables, 244
redes de comunicación, 106
reflexividad, 26, 36
  moderna, 245
  racional, 13
reforma, 225
  agraria, 168
  católica, 198
regímenes,
  autoritarios, 84
  comunistas, 56
  populistas, 130, 170
relaciones,
  de clase, 140
  de dominación, 48
  de poder, 105, 106
  de producción semiserviles, 139, 146
  étnicas, 83
  internacionales, 29
  materiales de producción, 98
  personales de presencia, 37
  serviles de producción, 139
  sociales, 23, 34, 37, 94, 98, 100, 101
    burguesas, 99
  sociales premodernas, 37
relativismo, 60, 70, 81, 83, 85, 248
  cultural, 55, 84, 90, 172
  moral, 154
  total, 245, 248
religión, 19, 34, 41, 42, 44, 70, 73, 81, 93, 131, 139, 145, 188, 189, 208, 233, 239
  católica, 142, 144, 161, 176, 197
  cristiana, 143
  popular, 181, 189

secularizada, 149
verdadera, 132, 139, 143
indígenas, 141
religiosidad, 211
popular, 176, 178, 180, 182, 183, 187, 217, 227, 236
hemiderna, 181 (*ver también* Parker)
Renacimiento, 236
requerimiento, 134
resentimiento, 155
resistencia,
activa, 141
al cambio, 196
contra la dominación, 213
cultural, 229
indígena, 132
pasiva, 142
responsabilidad moral, 95, 96
revolución, 66, 75, 198
francesa, 51, 55, 81
industrial, 198
inglesa, 55, 199
Ricardo, David, 62
Richard, Nelly, 194, 195
Robins, K., 28, 30
Rodó, José Enrique, 151, 157
Rousseau, Jean Jacques, 20
Rusia, 29
sacrificios,
rituales, 177, 185
humanos, 132, 143, 185

S

Said, Edward, 69, 84, 156
Saint-Simon, Henri de, 17
salario justo, 46
San Agustín, 95
Sarmiento, Domingo Faustino, 147, 148, 186, 200
Say, J. B., 62
Schelling, F. W. J., 55, 64, 81-83
Schopenhauer, Arturo, 58
Schwarz, Roberto, 195
secularización, 43, 179, 180, 236
seguridad nacional, 93
selección (mecanismos de), 210, 211
sentido común, 208, 212
sexualidad, 93, 184
sí mismo, 94, 95, 97-109, 111-113, 121, 194
colectivo, 216
completo, 101, 102, 107
cultural, 91
elementales 101, 102, 107
siervos
de la gleba, 37
indios, 141
significantes, 244
Simón Bolívar, 66
simulacros, 244, 246
sincretismo, 141, 142
religioso, 181
síntesis cultural, 176
latinoamericana, 178, 180
nueva, 145
primera, 131, 144, 186, 188, 217
verdadera, 180
sistema, 39, 239
capitalista, 49, 50, 59, 60, 130, 168, 229
reproducción del, 47, 50
de clase, 37
precapitalista, 141
de poder, 243
expertos, 25
funcionales, 39, 239, 241
oligárquico, 168
social, 36
reproducción del, 36
sociales indígenas, 201
Smith, Adam, 43
sociabilidad, 34
premoderna, 34
prerreflexiva, 36
socialismo, 56, 153, 168, 169, 170, 173, 185
burocrático, 179
universal, 61
sociedad,
aristocrática tradicional, 40
atrasadas, 13, 64
burguesa, 23
capitalistas europeas, 32
civiles, 67
en transición, 42
feudal, 20
feudales europeas, 89
moderna, 25, 26, 36, 91
occidentales desarrolladas, 30

post-nacionales, 221
premodernas, 24, 25, 26, 34, 36, 37
sin clases, 42
tradicional, 35, 37, 91, 236
sociología, 17, 26, 169
norteamericana, 167
Spinoza, Baruch, 72
subdesarrollo, 232
subjetividad, 24
sustancia, 73
subyacente, 103, 106, 108
inmutable, 107
metafísica, 95, 96
Sudamérica, 63, 64, 73
sufragio universal, 31
sujeto, 21, 45, 68, 94, 95, 97, 101-108, 137-139, 144, 194, 214, 245
ausente, 34
consciente, 32, 104
crítica del, 105
de la Ilustración, 106
descentrado, 249
disolución del, 104
dividido, 107
emancipador, 68
individual aislado, 96
concepción moderna del, 102
nacional, 214
posición de, 105, 215
postmoderno, 106, 107
presentes, 34
racional europeo, 57, 90
reales, 49, 97, 98
sociológico, 106
superioridad racial, 220
supersticiones, 19, 58
sustrato católico, 38, 178, 180, 181, 187, 189

T

Taylor, Charles, 95, 248
tecnología, 24, 58, 231, 238, 244
comunicacional, 167
telenovelas, 30
televisión, 29, 167, 245
por cable y por satélite, 30
teoría,
banal, 105 (*Ver también* Baudrillard)
crítica de la modernidad, 56
de la dependencia, 230
de la modernización, 42, 43, 231
del desarrollo, 59, 90
fatal, 105 (*Ver también* Baudrillard)
historicistas, 13, 57, 78, 90, 128
irracionalistas, 60
modernas, 58
neoliberales, 224
racionalistas, 13, 85
totalizantes, 183, 193
universales, 61
de carácter emancipador, 244
del desarrollo, 56
universalizantes, 57, 60, 89, 90, 128
del desarrollo, 41
y práctica, 13
Tercer Mundo, 29, 31, 49, 61, 68, 243
terratenientes, 234
peruanos, 152
Thatcher, Margaret, 93
Thompson, John B., 48, 49, 215
tiempo y espacio,
compresión del, 108, 243
separación del, 21, 24, 25
Todorov, Tzevetan, 85, 131, 134, 136, 137, 144
Tokio, 27, 242
tolerancia, 70, 71, 221
totalitarismo, 172
Touraine, Alain, 24, 233
tradición, 226, 239
nacional, 220-222
tradicionalismo sustancialista, 217, 218
Tugendhat, Ernst, 222
trabajo, 46, 47
forzado, 134, 135, 139, 140
servil, 145
tradición, 36, 133, 196
indígenas, 162

U

Ugarte, Manuel, 150
Unión Soviética, 27
universalismo, 221
moral, 221

universidad, 144
  latinoamericana, 169
urbanización, 234
Uruguay, 170, 207
utilitarismo, 226

V

Valcárcel, Luis Eduardo, 152
Valenzuela, Eduardo, 34-38, 240-242
Vasconcelos, José, 150-152, 157
Vattimo, Gianni, 246
Véliz, Claudio, 196-200, 224, 229-232, 236
Venezuela, 150, 207
verdad, 40, 49, 58, 59, 83, 84, 139, 155, 194
  absoluta, 57, 59, 244
  cristiana, 139
  general, 183
  objetiva, 90
  relativa, 59
  universal, 60
Vico, Giambattista, 81
vida cotidiana, 180
Viejo Mundo, 186
vínculo social, 35, 38, 241
  prerreflexivo de presencia, 35, 36, 38
    ruptura del, 35
  reflexivo, 36
    restauración del, 35
  contractuales, 35
Virgen del Carmen, 182
vitalismo, 171
Voltaire, François Marie, 75
voluntarismo, 216

W

Wagner, Peter, 22, 24, 31-33, 91, 238, 247, 248
Weber, Max, 17, 18, 42, 43, 58, 179
Wellmer, Albrecht, 138

Z

Zea, Leopoldo, 132, 144, 152, 153, 154, 179
zorro gótico, 198-200 (*Ver también* Véliz)

JORGE LARRAÍN IBÁÑEZ es profesor investigador del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) y también dicta cursos de estudios culturales en la Universidad de Birmingham, Inglaterra. Doctorado en Sociología en la Universidad de Sussex, ha sido profesor en la Universidad de Birmingham desde 1977, y primer director (1988-1993) de su Departamento de Estudios Culturales. Ha publicado cinco libros en Inglaterra y es conocido en el mundo de las ciencias sociales anglosajón por sus trabajos sobre el concepto de ideología.

Crítica profunda y equilibrada sobre la evolución de la identidad cultural latinoamericana desde la conquista hasta nuestros días, entrega una contribución valiosa a las discusiones teóricas sobre el concepto de identidad.

Por otra parte, es una crítica sin compromisos al racismo de la modernidad europea, que logra sin embargo rescatar los aportes de la modernidad en América Latina contra las posiciones esencialistas y postmodernistas en boga.

EDITORIAL ANDRES BELLO